Max Stirner

Parerga Kritiken Repliken

Herausgegeben
von
Bernd A. Laska

JFC
87-1116

Die bibliographischen Nachweise für die einzelnen Texte befinden sich am Schluß des Bandes.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Stirner, Max:
Parerga, Kritiken, Repliken / Max Stirner.
Hrsg. von Bernd A. Laska. –
1. Aufl. – Nürnberg: LSR-Verlag, 1986.
(LSR-Quellen; Bd. 5)
ISBN 3-922058-32-9
NE: Stirner, Max: [Sammlung]; GT

1. Auflage 1986
© Bernd A. Laska
Alle Rechte vorbehalten
Verlag: LSR-Verlag, Postfach 3002, 8500 Nürnberg 1
Satz-, Druck- und Bindearbeiten: Fritz Steinmeier, Nördlingen
Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Über Schulgesetze	7
Christentum und Antichristentum	21
Gegenwort…	35
Über B. Bauers »Posaune des jüngsten Gerichts«	59
Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus	75
Kunst und Religion	99
Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis	111
Einiges Vorläufige vom Liebesstaat	117
Über »Die Mysterien von Paris« (Eugène Sue)	127
Rezensenten Stirners	147
Die philosophischen Reaktionäre	207

Über Schulgesetze

Es kann wohl nicht unseres Amtes sein, im weitesten Sinne die Gesetze, die die Schule betreffen, zu behandeln, da dieselben in solchem Umfange nicht nur als für die Schüler, sondern auch für die Lehrer und über alle Verhältnisse der Schule im Innern sowohl als nach außen hin gegeben anzusehen sind. Vielmehr erkennen wir als den Gegenstand unserer Aufgabe die Schulgesetze lediglich in der Bedeutung, wie sie Gesetze *für die Schüler* sind, und schließen jeden weiteren Sinn derselben um so mehr aus, da durch eine richtige Lösung dieser Aufgabe zugleich die Grundlinien wenigstens für jede erweiterte und umfassendere gezogen werden. Denn das *Wesen* der Gesetze für die Schüler muß auch in denen für die Lehrer, obwohl hier meist in umgekehrten Aussprüchen, und in denen über alle Verhältnisse der Schule, sowohl in Bezug auf ihre innere Organisation als auf ihre Stellung zu den übrigen Formen des Staates und zu diesem selbst, ungetrübt dasselbe bleiben und stets wiederkehren.

Aber auch in dieser Beschränkung sind die Schulgesetze notwendigerweise unter dem allgemeinen Begriffe des Gesetzes überhaupt befaßt, und lassen nur durch das richtige Verständnis des letzteren ihren eigenen Umkreis und Mittelpunkt zur deutlichen Anschauung bringen. Alles Gesetz nämlich ist weder willkürlich noch zufällig, sondern in der Natur des Gegenstandes, für welchen es ist, begründet und gleichsam eingehüllt. Denn jegliches Seiende, sei es in der Welt der Erscheinungen oder des Geistes, ist, wie es sich als ein Einfaches in dieser oder jener eigenen Gestalt darstellt, so

auch und eben darum ein in sich Erfülltes, Inhaltreiches, durch Unterschiede, in die es sich innerhalb seiner selbst zersetzt, mannigfaltig Geteiltes. Werden diese Unterschiede hervorgehoben und wird an ihnen aufgezeigt, wie und in welcher Beziehung und durch welche Art der Verschmelzung sie zu jener Einfachheit des Gegenstandes notwendig gehören, so liegt in diesen Auseinandersetzungen der Gegenstand selbst so vor, wie er in seiner gehalt- und unterschiedsreichen Einheit gesetzt ist, und sie selber geben, wie sie der auseinandergesetzte Gegenstand sind, so diesen in seinen Auseinandersetzungen oder *Gesetzen*.

Kein Gesetz, geht hieraus hervor, ist seinem Gegenstande von außen her gegeben: die Gesetze der Schwere sind der auseinandergesetzte Inhalt des Begriffes der Schwere selbst; die Gesetze des jüdischen Volkes sind nicht etwa aus des einzelnen Gesetzgebers Geiste geschöpft und gegeben, sondern aus dem Volksgeiste entnommen und sind dieser selbst, dessen Begriff sie in der entfalteten Fülle seines Inhaltes wiedergeben. Wir müssen den weiteren wissenschaftlichen Beweis der angedeuteten Natur des Gesetzes zur Seite liegen lassen, und dürfen uns noch weniger mit dem etwaigen Nachweise derselben an einer Anzahl einzelner aus allerlei Gebieten zusammengeraffter Gesetze befassen; den Grundbegriff, von dem aus wir weiter geleitet werden, ausgesprochen zu haben, genüge hier. Näher dagegen liegt uns die Frage, wie Gesetze *des* Gegenstandes zu Gesetzen *für* jemanden werden können. – Wenn wir einen Gegenstand, oder deutlicher, einen Begriff zum Ziele unseres Strebens machen, wenn wir ihn uns als Zweck vorsetzen, so legen wir uns, was in ihm liegt, zuvor auseinander, und gewinnen durch solche Ausein-

andersetzung des Inhalts die Gesetze, nach welchen jener besteht. Zugleich, da die Verwirklichung jenes Zweckes nur durch die Ausführung seines Inhaltes möglich und diese selber ist, sind jene Gesetze Forderungen an den, der den Zweck zu erfüllen trachtet. Was also der Zweck als sein eigenes Gesetz in sich trägt, das legt er auch dem, der sich ihn zur Aufgabe gemacht, durch die Enthüllung seines Inhaltes als Gesetz vor und auf; er bindet den Strebenden an sich, bannt ihn in seinem Umkreise und *gebietet* ihm, nach keiner Seite aus demselben hinauszutreten. Des Zweckes Gesetz ist für den, der ihn will, *Gebot,* und jede Abweichung *Verbot.* – Daß diejenigen uns diese Gesetze geben, die den Begriff oder Zweck bereits besser kennen als wir, darin handeln sie nur als die bewußten Sprecher desselben, die uns nichts von dem ihrigen gebieten, sondern allein das, was sie von jenem haben.

Nach dieser Erörterung des Grundbegriffes wenden wir uns zu unserer Aufgabe mit der Frage: Was sind Schulgesetze in dem oben bestimmten Sinne, als Gesetze für die Schüler? Und geben sofort die einfache Antwort: sie sind der auseinandergesetzte Inhalt des Begriffes *Schüler.* In seiner Darstellung und Gliederung liegt das Ziel unserer Untersuchung.

Es beginnt der Mensch das Leben in einer natürlichen Unmittelbarkeit, in der sein Vernehmen nur Vernehmen durch die Sinne, sein Zustand Sinnlichkeit ist. In dieser ersten Gestalt seines Bewußtseins führt er ein vollständiges Einzelleben, ohne den Unterschied seiner von Anderem zu fassen, der erst der Möglichkeit nach vorhanden ist; aber aus solcher Möglichkeit windet sich derselbe auch sofort zur Wirklichkeit heraus, und die Dinge nehmen den Schein eines Fremdartigen an, des-

sen der Mensch habhaft zu werden sich getrieben fühlt. Sein Verhältnis zu ihnen hat die Form des *Spielens*, in der sich das erste menschliche Treiben und Leben innerhalb der Familie darstellt.

Ein wesentlicher Fortschritt aber (eine Epoche ist er zu nennen) erweitert diesen Kreis des Spielens in seiner ganzen Bedeutung, so daß er das Ansehen eines völlig umgewandelten erhält. Während bis dahin der Gegenstand, von dem das Kind sich unterschied, die Gestalt und den Sinn der *Dinge* hatte, zu denen das Kind selbst als ein nur anderes Ding sich verhielt, so ist er jetzt ein *Ich* geworden, dem gegenüber das Kind gleichfalls sich als Ich bestimmt hat. Und diese Erweiterung ist kein Sprung, der jeder Vermittlung entbehrte, sondern eine notwendige Entfaltung der früheren Form des Bewußtseins. Das Allgemeine nämlich, das Verhältnis des Menschen zu einem Anderen, ist geblieben; nur dieses Andere selbst hat die Schranke, welche ihm vom natürlichen und unmittelbaren Bewußtsein gesetzt war, durchbrochen und einen reicheren Inhalt offenbar gemacht: die Bestimmung als Ding ist aufgegeben und in dessen Stelle das Ich gerückt.

Die Beziehung eines Ichs auf andere seinesgleichen erscheint zuvörderst als Geselligkeitsbedürfnis, und da das Ich hier nur seine unentwickelte, erste und allgemeine Bedeutung hat, so steht dasjenige Ich als Gegenstand am nächsten, das selbst das unentfaltete und anfängliche ist. So will denn Kind mit Kind spielen und die Gleichaltrigen gesellen sich zusammen. Nun erarbeitet sich das Individuum nicht mehr bloß ein Selbstgefühl an den gegenständlichen Dingen, indem es dieselben handhabt, zerbricht, umherwirft usf., sondern hat einen wesentlich anderen Gegenstand gewonnen, an

dem es sich statt des Selbstgefühls seines Daseins und Lebens vielmehr das Bewußtsein seines Ichs zu erwerben hat. Mit und über den nunmehrigen Gegenstand muß es sich verständigen und aus der Sprödigkeit dieses nur ersten Bewußtseins vom Ich zur Lebendigkeit des Selbstbewußtseins sich fortbewegen.

Welche Forderungen enthält aber dieses Verhältnis des Ich zum Ich? Zunächst, wie alles Verhältnis, die des Ineinandereingehens, des Sich-Vermittelns, der Verständigung. Jedes Ich hat daher einerseits sich zu geben und anderseits das andere Ich zu nehmen. – Es beginnen die Erzählungen der Kinder untereinander und die selbsterfundenen Geschichtchen, denen die Übrigen *aufmerksam* zuhören. – Durch dergleichen gibt einer dem anderen seinen Besitz, seinen Inhalt und mit diesem sich selbst.

Indem so einer dem anderen sich zu eröffnen getrieben wird, erwächst die Forderung, daß alles, was in dem Menschen verborgen liegt, zu einem offenbaren werde. Aus seiner Unbeholfenheit und Unaufgeschlossenheit muß er sich entwirren und entfalten: Alles, was er der *Anlage* nach ist, tritt allmählich an das Licht des Tages. Wenn wir dieses Enthüllen des Menschen aus seiner einhüllenden Knospengestalt sein Herausbilden nennen, so steht dem scheinbar noch eine andere Tätigkeit gegenüber, die wir das Hineinbilden nennen mögen. Allein es wird in Wahrheit nichts anderes aus dem Menschen herausgebildet, als das allgemein Menschliche, wie er es der Anlage nach in sich birgt; was er nur als ein Mögliches oder wozu er das Vermögen besitzt, wird durch Entwicklung zu einem Wirklichen und Vermochten. Solches rein Menschliche aber ist in seiner entwikkelten Gestalt der Besitz der Menschheit, wie sie den-

selben durch die Arbeit von Jahrtausenden errungen hat. Der Einzelne also, sich selbst entwickelnd, eignet sich zugleich (und beides ist ein und derselbe Akt) den Inhalt der Menschheit, das rein Menschliche an, ein Aneignen, das, wie es ein Hineinbilden des bereits von jener Errungenen ist, so als ein Herausbilden des im Einzelnen noch unvermittelt ruhenden rein Menschlichen zur allgemeinen Verständigung sich zeigt. Diese Einheit des Hinein- wie des Herausbildens ist die *Bildung*.

Das Verhältnis des Ichs zum Ich ist somit das des Bildungstriebes, des Triebes, das andere Ich zu verstehen und das eigene verstehen zu lassen oder mitzuteilen. Zunächst bezieht sich freilich jener Trieb der Mitteilung nur auf das durch Alter und Form des Bewußtseins gleiche Ich; in diesem Verhältnis aber findet sich bald das Gefühl ein, daß sich diese beiden Ich in ihrer natürlichen Starrheit gegeneinander nicht wahrhaft und durchgreifend zu verständigen vermögen. Sie stoßen einander ab und geraten in Kampf, Zwietracht und Erbosung gegeneinander. Das Verhältnis der Kinder unter sich ohne höhere Beaufsichtigung und Vermittlung wird ein unsittliches und unbefriedigendes. Aus diesem Kampfe und seiner Ungezügeltheit geht das Bedürfnis eines vermittelnden Bandes hervor. Was das Ich im Verhältnisse zum gleichen Ich nicht fand, die Verständigung mit anderen, das sucht es jetzt im Anschließen an jenen Höheren und im Streben, sich mit ihm zu verständigen. Hier aber tritt ihm der Reichtum einer noch ungeahnten Welt, ein Individuum mit einer ihm unbekannten Fülle des Inhaltes entgegen. Es ist sich seines Unterschiedes von diesem bewußt und hat dies Bewußtsein des Unterschiedes zugleich mit der unmittelbaren Gewißheit, daß

jene Fülle des Ichs keine ihm schlichthin fremde und unerreichbare sei. So sehen wir die Ahnung, die Hoffnung und das Erstreben jenes Höheren, die Achtung und die Hingebung an dasselbe erwachen. Der höhere Mensch wird von jenem alles Große in ihm ahnenden Ich um Mitteilung seiner gebeten und auf diese Weise zum – *Lehrer* gemacht.

Von hier an durchläuft der *Schüler* – denn ein solcher ist der junge Mensch durch das Bedürfnis eines Höheren als *Lehrers* geworden – alle Stadien seiner Verständigung mit diesem, seines Lernens von ihm, immer in der Meinung, sich aneignen zu wollen, was er so ansieht, als sei es das Besitztum seines Lehrers.

Mit wenigen Zügen versuchen wir noch die nächste Erhebung des Menschen über das Schulleben hinaus anzudeuten. Es wird sich nämlich durch den Verlauf der Verständigung mit dem Lehrer und der Aneignung dessen, was als das Seinige erscheint, für das Bewußtsein die Wahrheit ergeben, daß jener Inhalt und Besitz des Lehrers auch ein eigenes von jener seiner Erscheinung im Lehrer unabhängiges Dasein habe. Der Gegenstand des Strebens und Bewußtseins, den bisher der Lehrer ausmachte, verklärt und erweitert sich zu dem, durch dessen Besitz auch der Lehrer allein Wert hatte und die höhere Stellung gegen den Schüler einnahm. Statt des Lehrers stellt sich somit die Wissenschaft selbst in ihrer reinen Gestalt dem Ich als Aufgabe dar, und ihr Gebiet ist die Freiheit. Zunächst oder in ihrer ärmsten Weise ist diese nur Unabhängigkeit vom Lehrer; sie vermittelt sich aber auf ihrem weiteren Wege durch die Wahrheit, die der Wissenschaft Inhalt ist, sofort zur wahren Freiheit; denn »die Wahrheit wird euch frei machen!« Was zuvor Verständigung war, wird nun ein wahrhaftes Ver-

nehmen des Geistes: die Verständigkeit des Schülers zur Vernünftigkeit des sogenannten Hochschülers, der allein im vollen und umfassenden Verstande des Wortes ein »Jünger der Wissenschaft« ist. Denn die Universität ist in der Tat so weit über den Begriff der Schule hinaus, daß ihr der Name Hochschule nur vergleichungsweise zukommen kann; das Lehrer- wie das Schüler-Verhältnis ist ein dem Wesen nach gänzlich verändertes. – Freilich folgt dem Schulleben nicht immer das Universitätsleben, sondern mancherlei andere Formen des Lebens; immer aber sind diese jenem darin gleich, daß der Boden, auf dem sie sich bewegen, die Freiheit ist, wie sehr diese auch zu der allerärmsten und schalsten Bestimmung, zu der bloßer Unabhängigkeit vom Lehrer hinabgedrückt sei. Es ist dies der Fall mit dem Gesellentum, der Wanderschaft usw.

So hätten wir denn die Schule als eine notwendige Stufe des wachsenden menschlichen Geistes zwischen die Grenzen einerseits des noch sinnlichen Lebens, innerhalb der Familie vor dem Erwachen des Dranges zur Verständigung, und anderseits des in der Freiheit vernünftigen Lebens, nach der Erkenntnis des Ungenügenden der Verstandesbildung, gestellt. Innerhalb der Schule selbst aber finden wir das Verhältnis von Lehrer und Schüler als ein durchgängiges und wesentliches. Der Lehrer ist der Gegenstand, den der Schüler in sein Bewußtsein aufzunehmen, mit sich zu vereinigen und zu verstehen strebt. So ist jener die Aufgabe für diesen und wird, sich offenbarend und seinen Begriff auseinandersetzend, diesem die Gesetze geben, nach denen er empfangen, verstanden und aufgenommen werden will.

Die allgemeinste Bestimmung, in welche das Wesen des Lehrers zusammengefaßt werden muß, ist die, daß

er *für den Schüler* ist. Sie enthält gegen den letzteren zunächst die Forderung, daß er diese Bestimmung des Lehrers nicht störe oder ihr eigene Störrigkeit und Unzugänglichkeit entgegenstelle: das Verbot der *Widersetzlichkeit*. Diesem schließt sich aber ebendamit zweitens die Forderung an den Schüler an, gleichwie der Lehrer für ihn ist, so für jenen zu sein: das Gebot der *Ergebenheit*, der Zugänglichkeit, Offenheit oder wie man es sonst nenne. Beide, jenes Verbot und dieses Gebot vereinigen sich in dem Gesetze des *Gehorsams*. – So sehr der Gehorsam das allgemeinste und notwendigste Grundgesetz ist, so wenig darf man sich doch eben um seiner ungegliederten Allgemeinheit willen bei ihm beruhigen. Vielmehr ist das Sein des Lehrers für den Schüler oder seine Beziehung auf ihn eine gar reiche und gehaltvolle, deren wesentlichste Züge wenigstens als Gesetze ausgesprochen zu werden verdienen.

Wie in sich, so ist der Lehrer auch für den Schüler ein fühlender, wissender und wollender und wird durch die Aufnahme dieser drei Seiten von demselben erschöpfend erfaßt. Als fühlender nämlich ist er der gläubige, als wissender der wissenschaftliche und als wollender der sittliche Mensch. Wer ihn hierin erstrebt, der bildet seinen Glauben, seine Wissenschaft und Sittlichkeit in sich hinein und wird – denn hier, auf der Stufe des Schüler-Bewußtseins, steht die Voraussetzung fest, daß in dem Lehrer wahrhaft Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit vorhanden und individuell ausgeprägt sei – dasjenige sicher erlangen, was religiöse, wissenschaftliche und sittliche Bildung genannt und als das Ziel alles Strebens innerhalb der Schule angesehen wird.

Welches Gesetz entwickelt sich daher für den Schüler erstlich daraus, daß der Lehrer der fühlende ist? Nur

unmittelbar verhält sich der Natur des Gefühls gemäß der Lehrer als fühlender, und unmittelbar kann er daher auch nur aufgenommen werden. Der religiöse Glaube des Lehrers sei ohne weitere Vermittlung als die der Überlieferung Glaube des Schülers. Das Gesetz, welches von dieser Seite für die Schüler sich ergibt, ist das des *gottestümlichen (religiösen) Glaubens,* dessen Inhalt durch seinen Reichtum auch an weiteren bis ins Einzelne scheidbaren Gesetzen reich ist. Es sind dies die Gesetze, die, in das Innere des Schülers versetzt, seine *religiöse* Bildung zu Wege bringen.

Als wissender ist der Lehrer selbst schon in vielfacher innerer Vermittlung, einer Vermittlung, die durch Arbeit errungen wird. Ebenso vermittelt muß er aufgenommen werden und in dem Schüler die entsprechende Tätigkeit des Erarbeitens wieder finden. Das Gesetz, das von dieser Seite her entspringt, ist das der *wissenschaftlichen Arbeit,* die wiederum der mannigfachsten Bestimmungen, wie der eines aufmerksamen, ordentlichen und fleißigen Arbeitens, fähig ist und in denselben gleichfalls die Form von mehr besonderen Gesetzen, wie zunächst der Aufmerksamkeit, der Ordnung, des Fleißes, annimmt. Ja, als Verbote ausgedrückt gehören hierher z.B. die Verbote der Schulversäumnis, der zu frühen Ferienreisen, des Mißbrauches der Leihbibliotheken und dgl. Die Forderungen des Wissens-Inhaltes sind es demnach, der die Weisen seiner Erarbeitung und Aneignung in solchen Gesetzen vorschreibt und durch die Erfüllung derselben die *wissenschaftliche* Bildung zuteil werden läßt.

Als wollender ist der Lehrer ein solcher, der dem Begriffe der Sittlichkeit nach, als in welcher allein erst der Wille ein wahrhaftes Dasein hat, durch handelndes

Wollen die Wahrheiten, die Religion und Wissenschaft ihm zeigen, verwirklicht und ins Leben übersetzt. Diesem Verwirklichen und Vollbringen der durch Religion gesetzten und durch Wissenschaft erkannten Wahrheit entspricht von Seiten des Schülers die gleiche Tätigkeit des Vollbringens der von dem gläubigen Lehrer gebotenen und von dem wissenden vermittelten Forderungen des wollenden Lehrers; das Gesetz aber muß hier als Gesetz des *sittlichen Handelns* ausgesprochen werden. Wie die beiden vorhergehenden, so zersetzt sich auch dieses wieder in viele besondere Gesetze, und zwar über die Beziehungen, in denen der Schüler durch sein Handeln (Betragen, Benehmen, Aufführung) erstlich zu den Lehrern (und zu diesen Ehrerbietigkeits-Gesetzen gehören selbst die Gesetze über den Respekt vor dem Schulgebäude und vor den übrigen durch und um der Lehrer willen gesetzten Einrichtungen, angestellten Personen usw., ja die Gesetze über Kleidertracht, modischen Tand, Sporen usf.), zweitens zu den Mitschülern (z.B. Verbot des Pennalismus, Gebot der Folgsamkeit gegen den jedesmaligen Beaufsichtiger usw. usw.), und drittens zu der übrigen umgebenden Welt steht. Die letztere läßt sich etwa wiederum teilen in die Beziehungen auf die Familie (auch die Gesetze über Pensionäre sind in diese Reihe zu stellen), auf die bürgerliche Gesellschaft (z.B. das Verbot des Wirtshausbesuches usf.) und auf den Staat (z.B. das Verbot geheimer, namentlich demagogischer Verbindungen pp.). – Durch die Erfüllung der Gesetze des Handelns wird endlich dasjenige Ziel der Schule erreicht, welches unter dem Namen der *sittlichen* Bildung als höchste Forderung ausgesprochen wird und als Ende aller Willkür anzusehen ist; denn »vor dem Willen schweigt die Willkür stille!«

Hiermit glauben wir die Schulgesetzgebung, sofern sie Gesetzgebung für die Schüler ist, in ihren Grundzügen dargelegt zu haben, ohne daß es nötig wäre, den weiteren Wuchs und die Verzweigung und Verästung bis in die einzelnen und einzelsten Gesetze aus dieser Wurzel hervor mit Ausführlichkeit nachzuweisen, ja selbst, ohne daß es möglich wäre, solche Aufgabe eines ganzen Lehrer-Lebens und einer reichen Lehr-Erfahrung mit den Mitteln unserer geringen Erfahrung zu lösen.

Einer Beantwortung könnte aber noch die Frage wert erscheinen, inwiefern die Schulgesetzgebung in den Wirkungskreis der Eltern eingreifen dürfe oder nicht. Die Familie macht nicht frei von den Schulgesetzen, sondern hat vielmehr bei den Schülern darauf zu sehen, daß dieselben auch außer der Schule gehalten werden. Sobald die Eltern das Kind der Schule übergeben haben, so erhalten sie von dieser das an sie überwiesene Bevormundungs- und Aufsichtsrecht mit der Weisung zurück, Sorge zu tragen, daß der Schüler alle Lehren der Schule oder die Gesetze derselben im weitesten Sinne beobachte und auch außer der Schule und in allen Kreisen betätige und sich als einen solchen zeige, der durch die Schule nach *allen* Seiten hin umgewandelt und gebildet wird. – Es ist der Kreis der Beaufsichtigung jedoch, der den Eltern von der Schule als Oberaufseherin überwiesen wird, ein beschränkter und in verschiedenen Schulen verschiedener, in manchen, z.B. in Kadettenschulen, ein äußerst geringer.

Daß den Kindern die Schule als eine notwendige Lebensstufe überhaupt nicht vorenthalten werde, dafür sorgt der Staat; daß auch innerhalb ihrer keine Hemmungen durch Eltern, Vormünder usf. eintreten, ist gleichfalls des Staates Sorge, dem die Schule Anzeige zu

machen hat. – Gegen die Eltern usf. hat also die Schule *keine* Gesetze. Das Gesetz des regelmäßigen Schulbesuches kann die Schule zwar an dem Schüler geltend machen, sofern *er* es etwa umgehen wollte; wird er aber von seinen Eltern usf. gehindert, so muß eine andere Macht als die der Schule einschreiten. Ebenso ist es mit dem Gesetze der pünktlichen Einlieferung des Schulgeldes u.a. Nur der Schüler kann von der Schule belangt und nur seine Schuld bestraft werden. Aber ebendarum sind auch die Schulgesetze in Rücksicht auf des Schülers *freies Handeln* ohne Einschränkung und haben ihre Grenze nur da, wo jener im freien Handeln gehemmt und durch die Familie bedingt wird: d.h. da, wo der Schüler zwar das Organ des Handelns, der Handelnde selbst aber ein anderer ist. Durch diese Beschränkung wird dem spartanischen Losreißen der Kinder aus der Familien-Einheit vorgebeugt und zugleich das Wesen der Schulgesetze unversehrt erhalten.

Wie endlich die Gesetze für die Schüler zugleich die Grundlage und gleichsam die obere Seite zu der Kehrseite der Gesetze für die Lehrer bilden, geht wohl aus der bisherigen Untersuchung hervor, die selbst Entwicklung dessen war, was wesentlich in dem Lehrer gesetzt ist oder bei ihm vorausgesetzt werden muß. Nicht minder finden die Gesetze für die Schule als Anstalt, zu jener Aneignung des Lehrers von seiten des Schülers die gemäßen Mittel zu bieten, in dem Wesen der hier entwickelten Gesetze ihre Begründung und Feststellung. Ihre Auseinanderlegung aber, deren wir uns gleich anfänglich begaben, maßen wir uns nicht an für unsere Aufgabe zu halten, indem sie mit der uns ziemenden Bescheidenheit zu streiten scheint.

Christentum und Antichristentum

Auch der kleinste Schritt, welcher dem Ziele näher bringt, ist von Bedeutung, und zwar von um so größerer, je schwieriger dieser Schritt zu sein scheint. Was aber wohl am meisten dazu dienen kann, ihn zu beschleunigen und zu erleichtern, dürfte der Nachweis seiner Unvermeidlichkeit sein, wozu hier der Versuch gemacht werden soll. *Hat die Religion absolute Geltung oder nicht?* Mit anderen Worten: hat die Religion eine wahrhaft wissenschaftliche Repräsentation, d.h. *gibt es eine Theologie oder nicht?* ist die große Frage, auf welche die Antwort nicht etwa erst gegeben werden soll, sondern jetzt gegeben ist, und deren Entscheidung nicht bloß die *Schule,* die Wissenschaft angeht, sondern ebenso die *Kirche* und den *Staat.* Zunächst freilich ist nur die Wissenschaft bei der gegebenen Antwort beteiligt, aber schon macht sich ihr Einfluß in der Kirche, bald muß er auch im Staate, im öffentlichen Leben überhaupt sich fühlbar machen. So möge denn auch uns zunächst die wissenschaftliche Seite der Sache, hernach auch ihre übrigen beschäftigen.

Die *Theologie* ist endlich aus der wissenschaftlichen Enzyklopädie gestrichen, und ihr Objekt, die Religion, teils der Philosophie, teils der Geschichte zugeteilt worden. Sie steht den übrigen Wissenschaften nicht mehr als selbständige Wissenschaft gegenüber, sondern hat sich mit denselben, die heilige mit den profanen, vermischt. Die *theologische Fakultät* ist nichts mehr als eine unnatürliche Verbindung von philosophischer Fakultät und Predigerseminar, welche es unmöglich lange beieinander aushalten können, deren Trennung aber

zugleich die Auflösung der theologischen Fakultät sein wird. Dies Resultat ist es, zu welchem die ganze Geschichte des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Religion, von der Zeit, da sich beide gegenüberstehen, also, da die Religion der Wissenschaft vorangeht, von dem ersten Aufleben des wissenschaftlichen Geistes an, *hingedrängt* hat. Die Entwicklung jenes Verhältnisses in der neuesten Zeit kann als Rekapitulation der Haupt-Phasen, welche jenes Verhältnis bis dahin durchlaufen hat, betrachtet werden. Nur daß sich die verschiedenen Parteien, welche früher meistens als philosophische und nichtphilosophische einander gegenüberstanden, jetzt auf den gemeinschaftlichen Boden der Philosophie begeben haben. Ja nicht nur bloß im Allgemeinen ist der Standpunkt, auf den sie sich gestellt, ein philosophischer, sondern bestimmter der Standpunkt eines und desselben philosophischen Systems, in der allerneuesten sogar der Standpunkt einer bestimmten Seite dieses Systems, derjenigen, welche man als linke zu bezeichnen pflegt. Denn offenbar bewegt sich jetzt das Hauptinteresse des Streits um die Differenz von *Strauß* und *Feuerbach*. In immer engerem Kreise also begegnen sich die Parteien, und eben hierin liegt die Bürgschaft dafür, daß wir das Ende des Streites erlebt haben. Die *Theologie* hat der *Philosophie,* die *orthodoxe* Philosophie der *ungläubigen* Philosophie, wenn nicht durch offenes Bekenntnis, doch durch Stillschweigen und faktisch das Feld geräumt, und es bleibt nichts zu tun mehr übrig, als die gewöhnlichen, den Siegern obliegenden Pflichten zu erfüllen, nämlich die Gefallenen zu begraben, die Kranken und Halbgesunden entweder sterben oder genesen zu lassen, mit einem Wort und ohne Bild gesprochen: *die Scheidung der*

Gegensätze zu vollenden und sich vollenden zu lassen. Nicht abstrakte, erst noch der Vermittlung bedürftige Gegensätze haben wir vor uns, nein!, was vermittelt werden kann und soll, das ist vermittelt, die Vermittlung selbst ist jetzt zum Gegensatze geworden, zum Gegensatze der Unmittelbarkeit und Gedankenlosigkeit. Zwischen dem Denken und der Gedankenlosigkeit aber soll doch wohl nicht wieder vermittelt werden! Die einen unserer religiösen Philosophen und spekulativen Frommen also werden sich zurück zum lieben religiösen Ich wenden, die anderen vorwärts in das Denken stürzen. Beide, Wissenschaft und Religion, sind endlich des Kalfakterns müde und wollen ganze Leute. Zu einer von beiden – ein Drittes, vermittelndes oder verbindendes, gibt es nicht mehr – werden sich bald auch, wenn sie es anders nicht mit Gott und Welt verderben wollen, unsere *Theologen,* wird namentlich auch *Strauß* sich entschiedener, als bis jetzt geschehen ist, halten müssen. Zwar hat Strauß die Befürchtungen, welche er in Beziehung auf Veränderung des anfangs eingenommenen Standpunktes eine Zeit lang hatte aufkommen lassen, durch die vierte Auflage seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu sowie durch seine Darstellung der christlichen Glaubenslehre *im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* nicht bloß niedergeschlagen, sondern sogar in die Hoffnung umgewandelt, daß er noch weiter gehen und als die Wahrheit seiner Ansicht die jetzt noch bekämpfte Feuerbachsche anerkennen werde. Rückwärts oder vorwärts! Stehen bleiben kann er jetzt, nachdem er so weit gegangen, nicht mehr. Die Widersprüche, in welche er sich in seiner Polemik gegen Feuerbach verwickelt, kann er nicht lange unbemerkt lassen. Die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt

hält er nicht mehr für zureichend zu dem Beweise, daß, wenn die Religion gleich von der Philosophie sich unterscheide, nämlich in Beziehung auf die Form, sie gleichwohl mit der letzteren im Wesentlichen, d.h. in Beziehung auf den Inhalt, als Bewußtsein des Absoluten unter einen Gesichtspunkt zu stellen sei. Eine solche abstrakte Trennung ist dem Geiste der neueren Philosophie zuwider, und Hegels Religionsphilosophie im Widerspruch mit seiner Logik. Denn nach dieser letzteren ist »der Inhalt nicht die rohe, sondern die formierte Materie; in der höheren Sphäre des spekulativen Denkens erkennt sich die Unwahrheit des Unterschiedes von Form und Inhalt, und daß es die reine Form selbst ist, welche zum Inhalt wird; so daß der Inhalt nichts ist als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts als Umschlagen des Inhalts in Form.« Nur die äußere, oberflächlichste Seite der Form sei dem Inhalt gleichgültig, welcher bei einer totalen Verwandlung der Form nicht derselbe bleiben könne.

»Wenn daher Hegel«, fährt Strauß weiter fort, »die Form der Vorstellung, in welcher ihm zufolge die Religion den absoluten Inhalt hat, ungescheut als eine untergeordnete, inadäquate bezeichnet: so fragt sich, ob in einer endlichen Form der Inhalt als absoluter vorhanden sein kann, und nicht vielmehr mit dieser Form selbst ein endlicher, der Idee unangemessener wird. Macht ja doch Hegel selbst den Unterschied geltend, ob die Vernunft in einer Religion expliziert, oder ob sie nur dunkel und als Grundlage darin vorhanden sei – aber nicht explizierte, nur im Grunde liegende Vernunft, meint er weiterhin selbst, ist noch keine wirkliche, und ein in unangemessenen Formen verborgener spekulativer und sittlicher Inhalt ist eben auch noch nicht als spe-

kulativer und sittlicher vorhanden.« Die Anwendung, welche sich von diesen Sätzen für das Christentum ergibt, ist klar und von Strauß selbst gegen Hegel geltend gemacht; es fragt sich jetzt nur, ob diese Anerkennung ihn nicht noch einen Schritt weiter hätte führen sollen, ob er nicht auf halbem Wege stehengeblieben sei. »Daß nun fürs erste«, bemerkt Strauß in Beziehung auf die von ihm dargelegte Feuerbachsche Ansicht, »das Gemüt der Boden sei, dem die Religion unmittelbar entsprieße; daß fürs zweite dieser Boden unter anderem auch mit den sinnlichen, endlichen, rein subjektiven Wünschen und Bedürftigkeiten des Menschen geschwängert sei, ist nicht zu leugnen: aber wer kann andererseits, ohne die Einheit des menschlichen Lebens zu zerreißen, in Abrede stellen, daß nicht auch die Vernunft, die objektive Tätigkeit der Intelligenz, ihren Samen in diesen Boden streue, daß mithin die aus demselben aufkeimende Religion an beiden Seiten Anteil habe?« Allerdings, ist hierauf zu erwidern, darf das religiöse Bewußtsein nicht in dem Sinne ein unvernünftiges genannt werden, als ob nie und nimmer Vernunft aus ihm werden könnte, denn in diesem Falle wäre es vom tierischen Gefühle nicht zu trennen; aber daran ist festzuhalten, daß, sobald der auch im religiösen Bewußtsein niedergelegte vernünftige Samen aufhört, bloß im Grunde und verborgen zu liegen, sobald er anfängt aufzukeimen, *eo ipso* auch das religiöse Bewußtsein aufhört, religiös zu sein, und in einen Widerspruch mit sich tritt, welcher nur dadurch gelöst werden kann, daß entweder das religiöse Bewußtsein in seine alte Würde wieder eingesetzt, d.h. die Vernunft unterdrückt wird, oder aber das vernünftige Prinzip zum herrschenden, also das religiöse zum besiegten gemacht wird. Was hilft es, sich

zum Beweise der Vernünftigkeit des religiösen Bewußtseins auf den in dasselbe gestreuten vernünftigen *Samen* zu berufen, wenn doch kurz vorher zugegeben worden ist, daß »nicht explizierte, nur im Grunde liegende Vernunft«, d.h. eben der vernünftige Samen, noch keine *wirkliche* Vernunft ist. Nur explizierte, entwickelte Vernunft ist wirkliche Vernunft. Eine Stufe des Bewußtseins, in welcher die Vernunft nur erst verborgen liegt, noch nicht *heraus* ist, ist auch keine vernünftige zu nennen; nur was sie wirklich, in explizierter Weise ist, darf als ihr Wesen betrachtet werden. Ja, es muß gesagt werden, daß ohne das strengste Festhalten an diesem Grundsatze weder philosophische noch historische, kurz keine wissenschaftliche Betrachtung der Dinge möglich ist. Denn wenn es doch, wie anerkannt, die Aufgabe der Wissenschaft ist, die Dinge in einer Stufenreihe und als Momente in der Entwicklung der Einen Idee zu begreifen, so ist vor allem diejenige Betrachtungsweise eine unwissenschaftliche zu nennen, welche in einer bestimmten Stufe der Natur oder des Geistes nicht sowohl sie selbst, um deren Begreifen es sich handelt, als vielmehr eine höhere, überhaupt eine andere Stufe zu erkennen sucht. Wie von diesem Standpunkt aus eine befriedigende, sei es nun philosophische oder historische, Anschauung der Welt möglich sei, ist nicht abzusehen. Allerdings gehen beide, Wissenschaft und Religion, aus demselben Bewußtsein hervor, welches sich von allen vorangehenden Arten des Insichseins durch das Merkmal der Vernünftigkeit unterscheidet, und in diesem Sinne läßt sich die Identität von Philosophie und Religion nicht leugnen, ja, diese Identität ist schon oft mit Unrecht nicht gehörig bedacht worden. Aber den religiösen Menschen als solchen, als der er

doch nur *an sich* vernünftig ist, vernünftig, d.h. *wirklich* vernünftig zu heißen, ist eben so verkehrt, als wenn man den ABC-Schüler für einen Philosophen ansehen wollte. Denn das Ansich des denkenden Mannes ist der Knabe so gut als das religiöse Bewußtsein das Ansich der Vernunft ist. Solange man der Religion wirkliche Vernunft zuschreibt, solange läßt sich die absolute Vernünftigkeit der Vernunft selbst nicht festhalten. Im Grunde und verborgen liegende Vernunft, eine entfernte Ahnung der Vernunft, kann man der Religion schon zugestehen, aber keine wirkliche, d.h. eigentlich allein diesen Namen verdienende Vernunft. Sonst nimmt die Egoistin, welcher man nur einen Finger bieten wollte, gleich die ganze Hand. Darum rein ab, rein ab, bis auf den Boden!

Zur Widerlegung des Feuerbachschen Wunderbegriffs liest man (Glaubenslehre I. S. 20 u.f.): »Jesus, wie er den Seesturm bedroht und mit einem Worte stillt – soll die Seele dieser Wundergeschichte nur der eitle Wunsch des Menschenherzens sein, aus ähnlicher Gefahr sich ebenso leicht ziehen zu können, und nicht vielmehr das Bewußtsein des Geistes von seiner Erhabenheit über die Mächte der Natur? Dieses freilich in doppelter Hinsicht nicht in reiner, hüllenloser Gestalt: nämlich einmal der Geist nicht als reinmenschlicher, sondern als übermenschliches Wesen; und fürs andere sein Übergreifen über die Natur nicht als moralisches oder durch Kunstfertigkeit vermitteltes, sondern als magisches vorgestellt: aber wer fühlt nicht dennoch die Ahnung dieses Bewußtseins durch, und wen könnte jene niedrige Erklärung befriedigen?« Diese Schlußfrage scheint mir in der Tat würdiger der Bearbeitung des Philalethus, als des Originals. Um den eigenen Einfall, daß nicht, wie

man erwarten sollte, die Macht des Geistes über die Natur, sondern erst das Bewußtsein dieser Macht als Objekt der dem Wunderglauben zugeschriebenen Ahnung dargestellt wird, nicht weiter zu verfolgen, so beantwortet sich die aufgeworfene Frage kurz und einfach so: wer nicht fühlt, auch keine Ahnung fühlt, das ist der wissenschaftliche Betrachter, welcher sich den Vorwurf niedriger Erklärung insofern schon gefallen lassen kann, als ihm darin das Zeugnis ausgestellt wird, daß er den Gegenstand erklärt hat, wie er ist, ihn nicht zu etwas Höherem gemacht hat, als er selbst sein will. Was ist doch das für eine Macht des Geistes über die Natur, welcher das religiöse Bewußtsein als Wunderglaube sich bewußt wird, wenn weder die Vorstellung, welche sich der Wundergläubige vom Geiste, noch die, welche er sich von der Art seiner Wirksamkeit macht, die richtige ist! Eine Sache, welche man sich nicht richtig, oder gar, wie hier offenbar geschieht, als ihr Gegenteil (den menschlichen Geist als übermenschlichen, seine Tätigkeit als unmittelbare) vorstellt, wird nicht vorgestellt wie sie ist: sie kann also gar nicht Gegenstand der in Frage stehenden Vorstellung genannt werden. Oder man sehe einmal zu, welche Konsequenzen mit einer solchen Art, die Dinge aufzufassen, verbunden sind. Wenn der Wundergläubige eine Ahnung hat von der Macht des Geistes über die Natur, dann sage ich und glaube mit denselben Gründen beweisen zu können, daß der Hund, der die ihm vorgeworfene Speise verschlingt, die Identität des Objektiven und Subjektiven ahnt und zu realisieren strebt. Man sieht leicht, auch diesen Behauptungen läßt sich eine wahre Seite abgewinnen, aber sie sind selbst nicht wahr, ja würden, im Ernste vorgetragen, für baren Unsinn gelten. Aber *in*

theologicis nimmt man das nicht so genau. Nachdem somit der philosophisch-dogmatische Teil der Straußschen Einwendungen gegen Feuerbach in seiner Unhaltbarkeit nachgewiesen ist, möge kurz noch die von Strauß nur im Vorübergehen gemachte, aber auch sonst oft gehörte Einwendung gegen die Vereinbarkeit jener Ansicht mit der Geschichte berücksichtigt werden. [In] Dogm. I. S. 22 sagt Strauß: »Wie von diesem Standpunkt aus (wonach nämlich die Wahrheit nur bei den Philosophen zu finden wäre) eine befriedigende *philosophische Ges[ch]ichtsanschauung* möglich sei, ist nicht abzusehen.« Wir könnten uns hier einfach darauf berufen, daß die »philosophisch bewiesene Wahrheit durch die Geschichte unwiderlegbar sei.« Allein es ist billig, daß wir den gemachten Einwurf auf sein eigenes Gebiet verfolgen, obgleich er in der Weise, wie er bis jetzt aufgetreten ist, nämlich als unbewiesene Behauptung und Voraussetzung, auf wissenschaftliche Berücksichtigung eigentlich keinen Anspruch machen könnte. Einige kurze Gegenbemerkungen jedoch werden schon erlaubt sein. Worauf auch hier alles ankommt, ist, daß man an die Stelle allgemeiner Phrasen bestimmte Sätze setze. Daß das Christentum in der Geschichte die Quelle der größten und wohltätigsten Begebenheiten war, wird niemand ernstlich leugnen wollen, aber diese Behauptung ist eben einer doppelten Auslegung fähig. Es fragt sich nämlich, ob das Christentum als *positives* oder als *negatives* Moment in der Entwicklung des modernen Geistes diese Bedeutung habe. Von rein negativer Bedeutung freilich war das Christentum nicht, aber seine positive Bedeutung fällt einzig in die ersten Jahrhunderte seines Bestehens, in diejenige Zeit, in welcher es auch allein lebendig und produktiv war. Mit

der römischen Herrschaft aber, im Gegensatz gegen welche es entstanden war und seine positive Bedeutung hatte, fiel auch es selbst zusammen. Als es zu den Germanen, welche der Weltgeist für die neue Ära zu seinen hauptsächlichen Organen auserkoren hatte, kam, war es nichts mehr als ein fertiger und toter Inbegriff von Dogmen und Satzungen. Seine Bedeutung bestand nun in nichts anderem als darin, die frische, aber ungebändigte Kraft des neuen Geistes so lange im Zaum zu halten und in seinen Dienst zu nehmen, bis dieselbe in sich selbst erstarkt, die Gefahr, sich zu zersplittern und zu vergeuden, überstanden hatte und der Geist seiner Autonomie bewußt wurde. Der Anfang hierzu geschah in der Reformation, die seitherige Geschichte aber als immer vollkommenere Emanzipation des Geistes zu begreifen, dürfte keine Schwierigkeit mehr bieten. Der Einwurf, daß doch gerade die christlichen Völker die Träger der modernen Bildung seien, dies aber nur in der hohen Bedeutung des Christentums seine Erklärung finde, setzt voraus, was wohl niemand beweisen wird, daß nämlich unsere sogenannten christlichen Völker christlich wirklich *sind* und nicht bloß *heißen*. Dagegen wird wohl ohne Beweis zugegeben werden müssen, daß, je höher die europäische Bildung steigt, desto mehr das Christentum in seinen wahren Verehrern zum Bewußtsein kommt, daß es sich in andere Weltteile flüchten müsse, wo es eine Masse von Individuen, aber nicht den Weltgeist zurück in seine Fesseln bannen wird.

Resultat der nunmehrigen Stellung der Wissenschaft zur Religion für das wissenschaftliche Gebiet ist sonach kurz folgendes: Ausschließung der Religion aus der Sphäre des absoluten Geistes und Versetzung derselben, was die philosophische Betrachtung betrifft, in die

Anthropologie, wo sie als sich selbst genügendes subjektives Bewußtsein ihr Plätzchen einzunehmen hat; was die historische Betrachtung betrifft, in die allgemeine Weltgeschichte, wo sie sich teils, d.h. in Beziehung auf eine bestimmte Zeit, als positives, teils, und zwar hauptsächlich in Beziehung auf die neuere Zeit, als negatives Moment in der Entwicklung der Menschheit begreifen lassen wird.

Nun gilt es noch, auf die wichtigen Konsequenzen aufmerksam zu machen, welche das angeführte, zunächst rein wissenschaftliche Resultat in Beziehung auf *Kirche* und *Staat* und das Verhältnis beider in sich schließt. Die Kirche als eine ein bestimmtes Glaubensbekenntnis besitzende und allen einzelnen ihrer Mitglieder auferlegende Gesellschaft und die Forderung des Staates, daß jeder Einzelne sich zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft halten müsse, auf der einen Seite, und die Forderung der modernen Wissenschaft, daß über die Religion hinausgegangen werden müsse, auf der anderen Seite, die Forderung also, Verzicht zu leisten auf das Denken und sich an bestimmte religiöse Voraussetzungen zu binden, und die Forderung, das Denken zu seinem Gott zu machen und alle bestimmten, namentlich religiösen Voraussetzungen aufzugeben, sind die Gegensätze, welche man vergeblich vermitteln zu können glaubt. Deswegen nämlich ist jeder Vermittlungsversuch zwischen ihnen ein eitles Unterfangen, *weil der eine dieser Gegensätze die schon geschehene Vermittlung, der andere aber das Verharren in der Unmittelbarkeit ist.* Wie der in der Unmittelbarkeit stehende Fromme mit vollem Recht gegen jeden Versuch, ihn in den Vermittlungsprozeß hineinziehen zu wollen, protestiert, so mit noch größerem Recht der Denker gegen

alle Versuche, ihn zur Unmittelbarkeit und Gedankenlosigkeit zurückzuführen. Der Fromme will nicht am gleichen Joch ziehen mit dem Ungläubigen, und dieser seinerseits will von dem orthodoxen »Joch« nichts hören. Der Gegensatz zwischen uns und der Kirche ist ein unversöhnlicher, wie dies von den Konsequenten aller Parteien anerkannt und ausgesprochen ist. Jetzt ist die Scheidung der Böcke von den Schafen, um welche die Frommen aller Zeiten gebetet haben, aber ohne erhört zu werden, nicht mehr bloß ein frommer, unerhörter Wunsch, sondern auch die Ungläubigen stimmen jetzt in das Gebet mit ein, und das *Gebet der Ungläubigen,* das Wollen des Weltgeistes, ist mächtiger als das Gebet der Frommen, ihm folgt die Erhörung auf dem Fuße nach. So lange die Denker den Kirchendruck noch erträglich fanden, hatte ihre Ausschließung aus der Kirche, welche im Bewußtsein der Gläubigen längst vollzogen worden ist, wenig zu bedeuten, denn nur eine Partei, und zwar die, wenn schon nicht an Zahl, doch an Macht schwächere, hatte auf Scheidung angetragen. Jetzt aber willigt auch die andere mit ein und betreibt die Sache sogar mehr als manchen lieb ist. Ist aber nur der Entschluß selbst nicht übereilt worden – und ein paar tausend Jahre hat der Weltgeist Zeit gehabt, ihn zu bedenken – so kann er auch nicht schnell genug ausgeführt werden. *Periculum in mora.* Darum wollen wenigstens wir, die wir entschieden sind, nicht zögern und – *unseren Austritt aus der Kirche erklären.* Sonst würden wir den Vorwurf der Heuchelei nicht länger von uns abwehren können. Auf unserer Seite wird nicht nur das Recht, die Sittlichkeit, die Wissenschaft sein, sondern unseren Schritt kann auch die Kirche nur willkommen heißen. Aber der *Staat* – was wird der Staat dazu sagen?

Wird er da, wo er die Sache der Kirche zu seiner eigenen macht, da, wo er die Kirche nicht als eine Gesellschaft neben anderen ebenso berechtigten Gesellschaften, sondern als sein *alter ego* ansieht, diejenigen, welche sich von der Kirche lossagen, nicht zugleich als abtrünnig vom Staate behandeln? Ja, das wird, das muß er tun, *oder* er muß andererseits die Kirche zur bloßen Gesellschaft herabsetzen, d.h. übrigens nur, sie für das erklären, was sie bereits ist. Einen Ausweg gibt es hier nicht. Was aber wir hierbei zu tun haben, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Wir müssen tun, was die absolute Pflicht, der Wissenschaft und Sittlichkeit zu folgen, uns vorschreibt, und dann zu warten, was der Staat mit der neuen, aber vollkommen zu rechtfertigenden Form anfängt. Entweder wird der Staat, dem protestantischen Grundsatze der Glaubens- und Gewissensfreiheit treu, von seinen Bürgern kein bestimmtes Glaubensbekenntnis, keinen Taufschein und dergleichen mehr verlangen, und dann werden wir Bürger bleiben, ohne Bekenner einer Religion zu sein; oder aber glaubt der Staat die Existenz der Kirche mit seiner eigenen identifizieren zu müssen, und dann ist Verbannung unser Los. Im letzteren Fall könnte es diesem oder jenem geratener scheinen, sich zur Kirchenlehre, wenn auch in spekulativ-allegorischer Gestalt, zurückzuwenden, aber einem solchen ruft die Wissenschaft das Wort Christi zu: *Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert.*

Hiermit ist, wie diese Jahrbücher neulich gewünscht haben, das Verhältnis der »Hegelschen und hyperhegelschen Theologen« zu Staat und Kirche zwar nicht mit der gewünschten Ausführlichkeit, aber so bestimmt und klar als möglich dargelegt. Was durch sich selbst ein-

leuchtet, kann durch viele Worte nicht deutlicher gemacht werden. Worte haben wir genug gehört, und wer noch nicht genug gehört hat, *will* nicht hören.

Ein Philosoph

Gegenwort

eines Mitgliedes der Berliner Gemeinde
wider die Schrift
der siebenundfünfzig Berliner Geistlichen
»Die christliche Sonntagsfeier.
Ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen«
(Leipzig, 1842, [Verlag] Robert Binder)

Liebe Brüder und Schwestern!

Es ist ein Wort der Liebe an uns gerichtet worden, dem wir unsere Ohren nicht verschließen dürfen. Am ersten Tage dieses Jahres wurde den Kirchengängern Berlins ein Schriftchen im Gotteshause überreicht, das den Titel führt: »Die christliche Sonntagsfeier. *Ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen«,* und das uns alle gar nahe angeht. Fassen wir den Inhalt desselben, bevor wir ihn später im einzelnen beherzigen, in die wenigen bezeichnenden Worte der zweiten Seite zusammen: »Da es unleugbar ist, daß sich der Verfall der Kirche äußerlich am stärksten offenbart durch die Entweihung der kirchlichen Feiertage, und daß die Glieder anderer Religionsgemeinschaften an der Art, wie diese Tage unter uns begangen werden, den größten Anstoß nehmen usw., so bieten wir unseren Gemeinen zunächst die folgende Schrift ›über die christliche Sonntagsfeier‹ dar, nicht meinend, daß diese Angelegenheit die höchste sei im Wesen der christlichen Frömmigkeit, sondern weil wir glauben, daß für das Höchste, nämlich die christliche Wahrheit und Liebe, eine größere Empfänglichkeit und eine erweiterte Tätigkeit wird gewonnen sein, wenn die heiligen Tage ihrer ursprünglichen Bestimmung,

nämlich der Ruhe von der Arbeit, der ernsten Einkehr in sich selbst, der Aufmerksamkeit auf das göttliche Wort wiedergegeben werden.« So werden wir von siebenundfünfzig unserer evangelischen Geistlichen, deren Namen am Schluß unterzeichnet sind, unverhohlen mit dem *»Verfall der Kirche«* bekannt gemacht und eines unkirchlichen Sinnes und Treibens angeklagt. Wer es bis jetzt noch nicht hat glauben wollen, daß der Andächtigen immer weniger werden und die christlichen Kirchen immer leerer, der erfährt die unwiderlegliche Tatsache nun von denen, welche ohne Zweifel die beste Auskunft darüber zu geben vermögen. Sie rufen uns zurück in die verlassenen Sitze, mit väterlicher Freundlichkeit die ungeratenen Kinder wieder zu sich winkend; wir aber haben die gebannten Räume der Kirche und die Grenzen andächtigen Glaubens unbewußt überschritten und werden erst jetzt durch den mahnenden Zuruf unserer unwillkürlichen Flucht gewahr. Laßt uns denn unseres jetzigen Zustandes recht inne werden und das inhaltsschwere Wort, daß »der Verfall der Kirche sich offenbare«, nach allen Seiten gründlich erwägen, ohne vor seinem Eingeständnis zurückzubeben. Es nützt uns nichts so sehr, als Offenheit gegen uns selbst, und schadet uns nichts mehr, als wenn wir aus Angst eine unbestreitbare Tatsache vor uns selbst verbergen und von dem nichts wissen wollen, was wir doch nicht ableugnen oder ändern können. Sammelt, ihr Lieben, dazu euren Geist und vor allem euren Mut!

Die uns zur Umkehr ermuntern, die erinnern uns erst daran, daß wir wirklich schon über die alte Heimat hinaus und in der Fremde sind. Dank ihnen, daß sie uns über unseren Fortschritt, an dessen Wirklichkeit zu glauben wir uns noch nicht einmal getrauten, gründlich

belehren. Sie rufen uns zu: Ihr seid nicht mehr kirchlich gesinnt! Wenn wir es denn nicht mehr sind (und lassen wir uns nicht durch Heuchelei und verzagte Ängstlichkeit bestimmen, so können wir uns gar nicht mehr darüber täuschen, daß jene Beschuldigung uns in gewisser Beziehung vollkommen trifft), so fragen wir uns unwillkürlich selbst: Was bist du nun denn? Und bist du darum schlechter, weil du nicht mehr nach alter Art kirchlich bist?

Nun ja, der Vorwurf, in einer empfänglichen Stunde auf unser Gewissen geschleudert, hat wohl die Macht, uns augenblicklich in Schrecken zu setzen und eine Reue zu erzeugen, die für einige Zeit den guten Vorsatz, künftig die Kirche gewissenhaft zu besuchen, hervorruft. Aber wie lange dauert's, so sind wir wieder die alten Sünder. So treibt uns denn die Reue zur Buße, und die Langeweile der Buße wieder zur Sünde. Beklagenswertes Los derer, die, mit ihrem eignen Tun, obgleich sie darin nur dem Zuge der Zeit folgen, unzufrieden, sich doch nicht zu bessern vermögen. Sie haben die Kraft nicht, gegen den Strom der Zeit zu schwimmen, und haben den Mut und Freiheitssinn nicht, sich und ihr ruhiges Gewissen von seinen Fluten tragen zu lassen. Sie möchten gern fromme Christen sein, wenn es noch an der Zeit wäre, und möchten auch gern mit der Zeit gehen und mit ihrer augenscheinlichen Gleichgültigkeit gegen das Christentum oder vielleicht auch nur wider gewisse Äußerlichkeiten desselben, wenn nur der alte Glaube und die alte Furcht nicht wäre. So aber schweben sie zwischen Himmel und Erde, zu schwer, um zu steigen, und zu leicht, um zu sinken: ein verzweifelter Zustand. Auf den Gewinn solcher Seelen ziehen denn die Seelsorger aus, und sie werden deren viele einfan-

gen. Aber auch wir müssen retten.

> Siehe dort, ein kältezitternd Reh
> Flüchtet vor den Wölfen durch den Schnee!
> Laß es ein, damit es kann erwarmen!

Was in aller Welt macht uns denn so kalt und gleichgültig, was fehlt uns denn? Eine Begeisterung fehlt uns, die den ganzen Menschen durchglüht, die alle Zweifel des Gedankens und alle Verführungen der Sinne in ihrer reinen Flamme aufzehrt, die den Tod zur Auferstehung erklärt! Nach einer solchen Begeisterung sehnen wir uns!

Weiß man euch etwa für die Kirche so zu begeistern? Regt die Predigt eurer Geistlichen den Enthusiasmus in euch auf, der freudig auf die Wahlstatt des Todes zieht, predigen sie euch ein neues Evangelium, womit einst Luther die offenen Gemüter hinriß und die schlafsüchtige Welt aus ihrer Ermattung aufrüttelte? Oder bedarf etwa euer Gemüt keiner neuen Offenbarung der Wahrheit? Seid ihr, um nur an eines zu erinnern, noch immer zufrieden mit jener fatalistischen Hingebung, die lieber schweigsam leidet, als sich *Recht* zu verschaffen nur versucht, und wird das *Recht* noch immer nicht höher von euch geachtet? Wollt ihr noch immer nur gehorsam sein auf Erden und frei erst im Himmel? Redet euch das doch nicht ein; ihr *handelt* vernünftiger als ihr *glaubt.* Nur bleibt ihr euch in eurem Handeln nicht beständig gleich, eben weil ihr vom alten Glauben und seiner Angst noch vielfältig berückt werdet. Sonst aber pflegt ihr keine Gewalt zu leiden, außer da, wo ihr euch *fürchtet,* euer Recht zu behaupten; leider aber fürchtet ihr euch gar oft und fallt von eurem Rechte und damit von Gott ab, bloß weil ihr es buchstäblich nehmt, daß man

die andere Backe hinhalten solle, nachdem die eine geschlagen worden. Gut das, wenn ihr eure *persönliche* Kränkung verzeiht; ihr veräußert aber auch aus demselben Grundsatze eure unveräußerlichen Rechte und laßt euch behandeln wie Kinder, wo ihr das unvertilgbare Recht der Männer zu verwahren hättet, laßt euch bevormunden, wo es entehrendes Unrecht ist, nicht einen eigenen Mund und eigene Rede zu führen, seid kriechend, wo ihr euren Mann stehen solltet, seid Maschinen, wo Ihr Geister sein solltet, die sich und andere befreien.

Seid ihr aber überhaupt noch so gleichgültig gegen das Reich dieser Welt und nur sehnsüchtig nach dem Himmel, wie eure Seelsorger euch gerne sehen möchten? Seid ihr unempfindlich gegen die Dinge der Erde, um im Himmel desto mehr zu haben? Wollt ihr von euren Predigern nur hören, was ihr hier alles aufgeben sollt, um dort die Fülle zu empfangen; wie ihr euch kasteien sollt und den Erdenfreuden entsagen, um im Himmel zu Gnaden angenommen zu werden? Seid ihr, mit einem Wort, nur zukünftige Bürger des Himmels und keine Bürger der Erde? Wenn ihr aber auch das letztere seid, wollt ihr dann nicht Belehrung darüber erhalten, was dem Erdenbürger gezieme? Steht ihm etwa nur die geduldige Sanftmut gut an, oder soll er auch ein Mensch sein, der sich selbst fühlt und nicht gegängelt sein will, wenn er seinen Weg allein zu verfolgen weiß? –

Laßt die Lehrer, die man Prediger nennt, euch sagen dürfen, was des *Menschen* Wert ausmacht, ohne daß sie sich gebunden sehen, nur in althergebrachter Weise euch vorzutragen, was den *Christen* ziert, und ihr werdet ihre Kirchen mit Eifer und Freude besuchen. Der Grundsatz der **Lehrfreiheit** sei ausgesprochen, und

jeder *freie Lehrer* wird willige und unermüdliche Zuhörer in Menge um sich versammeln! Seid ihr nicht Menschen, ehe ihr Christen seid, und bleibt ihr nicht Menschen, auch nachdem ihr Christen geworden? Warum wollt ihr denn bloß wissen, worin des Christen Bestimmung und Beruf bestehe, warum nicht vor allem erfahren, was des Menschen würdig ist? Weil ihr meint, wenn ihr nur Christen seiet, so seiet ihr wahrhafte Menschen! Ich will euch das zugeben, daß ihr den wahrhaften Christen für so gleichbedeutend ansehen mögt mit dem wahrhaften Menschen. Auch so bleibt es eure einzige Aufgabe, nach dem wahrhaft Menschlichen zu fragen. Wie aber, wenn nun einmal das Christliche, wenigstens so, wie es zur Zeit verstanden und als Lehre geboten wird, nicht mit dem rein Menschlichen in eins zusammenfällt? Inwieweit dies gegenwärtig der Fall ist, darüber muß ich ja auch schweigen, da ich der Lehrfreiheit nicht genieße. Aber ich will euch auf Luther verweisen. Was zu seiner Zeit für christlich galt, das war unmenschlich und schlecht. Nahm er sich nicht die Lehrfreiheit, die verbotene, *dies* Christliche in seiner Erbärmlichkeit aufzuzeigen? Er stellte sich und der Welt die Frage, was denn das rein Christliche sei? Ungehemmt forschte er danach, und weil er das Biblische dafür erkannte, so predigte er's ohne Scheu. Wie denn nun, wenn drei Jahrhunderte rastloser Forschung in den Tiefen der Gottheit uns darüber aufgeklärt hätten, es sei auch, was so biblisch heißt, noch nicht das Wahrhafte? Sollen wir dabei beharren, auch wenn das Menschliche darunter litte? Sollen wir uns aufs Christliche verpflichten, selbst mit Aufopferung des Menschlichen? Sollen wir um jeden Preis und namentlich um diesen Preis Christen sein wollen? »Der wahre Christ, das ist der wahre

Mensch!« Wohl denn, so lehrt uns, was des wahren Menschen ist, so lernen wir wahre Christen sein. Wir wollen vom Christlichen nichts wissen, wenn es nicht das Menschliche ist. Lehret uns die Religion der Menschlichkeit! Müssen aber, diese Frage entsteht uns hierbei sogleich, müssen die Prediger dieser erhabensten Religion, gleich den heutigen Predigern der christlichen Konfessionen, verpflichtet werden auf ein Symbol? Müssen sie in eine Vorschrift eingezwängt werden? Was hätten wir da gewonnen, wenn uns auch diese Religion um den *freien Lehrer* beträge? Nein, das Menschliche ist nicht das, was andere erkannt haben und ich ihnen *glauben* soll, sondern das, was ich mit ganzer Seele erfasse und mein eigen nenne. Ich bin kein ganzer, kein voller Mensch, wenn ich anderen nur glaube, was sie mir von meinem eigenen innersten Wesen, von meinem Berufe und von dem Gotte, der in mir selbst wohnt, erzählen und versichern; ich bin es nur, wenn ich es selbst erkenne, wenn ich davon durchdrungen und überzeugt bin. Laßt nun den Lehrer mir gegenüber stehen und seine gewichtigen Worte an mich richten; ich werde ihnen folgen und, soweit sie mich überzeugen, sie zu meinem Eigentum machen. Soweit sie mich aber nicht überzeugen, werden sie mir auch nicht ein *Glaubensartikel* sein. Ich werde mich von nichts abhängig machen, was ich nicht selbst bin oder wovon ich nicht bis ins Innerste durchdrungen bin. Ist nun der Prediger gehalten, mir Glaubensartikel einzuprägen, oder ist es sein Beruf, mich zu überzeugen, mich über mich selbst, über den Geist, der in mir wohnet und göttlichen Ursprungs ist, dessen ich mir nur bewußt zu werden brauche, zu belehren? Jener ist der Pfaffe, der gebieterisch meinen Glauben verlangt, dieser der Mitbruder und Mensch,

der mich nur zu mir selbst führt, dessen gewiß, daß ich nie wieder von mir selbst lassen werde, wenn ich mich einmal gewonnen und inne habe. Nur der ist *menschlich*, der ganz in sich selbst ist, und der wahre Mensch wird dem *ewigen* Geiste, wird Gott selbst ähnlich zu werden stets trachten: Gott ist ja mein bestes Teil, mein innerstes Wesen, mein besseres oder vielmehr bestes und wahres Selbst. Gott ist der Mensch, das ist die Lehre Christi; wer sich selbst ganz besitzt, wer in das Heiligtum seines eigenen Wesens eingedrungen, wer bei sich ist, der ist beim Vater. So lehrt uns Christus, daß wir Christen sein sollen, und das ist seine wahre Wiederkunft, wenn in den Christen Christus lebendig worden ist; dann erscheint der Christus wieder auf Erden. Meint ihr, das sei gotteslästerlich? O nein; *der* Gott, den uns Christi Prophetenwort verkündet, der wiedergekommene Christus, wird damit gefeiert. Laßt euch durch eure Lehrer zu *euch selbst* führen und entwöhnt sie der abgebrauchten Redensart, als ob sie euch *zu Gott* führen wollten, und ihr werdet sie mit Liebe hören. Allerdings führen sie euch zu Gott, wenn sie euch zu euch selbst führen, und der Ausdruck ist nicht falsch; aber welcher Mißbrauch wird damit getrieben, und wie werden die Gläubigen irre geführt! Gott ist, so lehren sie, außer euch, eine andere Person, ihr vermöchtet ihm nicht in euch einen Tempel zu errichten. Es wäre ein anderes, wenn ihr euch am besten dientet und wenn ihm, einem fremden Herrn: ihm wolltet ihr gefallen. Aus Knechten seid ihr zu Kindern worden, aber *freie und mündige Menschen* seid ihr nicht. Den finsteren *Herrn* habt ihr nur mit dem freundlichen *Vater* vertauscht, aber Geister, die sich selbst aus freiem Antriebe zu Dienern Gottes machen, das seid ihr nicht.

»Ihr sollt aber vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.«

Ihr meint immer noch, eine Religion haben zu müssen *neben* euren sonstigen Überzeugungen. Erkennt euch, so erkennt ihr Gott und die Welt, liebt euch, so liebt ihr alle, sucht euch, so sucht ihr Gott, habt euch, so habt ihr alles, trachtet im höheren Sinn zuerst nach euch, so fällt euch alles andere zu. Nichts ist euch so verborgen, als ihr euch selbst; nichts kann euch aber auch so offenbar werden, als euer Selbst: und auch darin offenbart sich Gott eurem suchenden Geiste.

Und forscht nur in euch nach, ob ihr wirklich damit zufrieden seid, wenn ihr von euren Predigern stets an Gott gewiesen werdet, an den Gott, der nicht euer eigenes Selbst ist. Könnt ihr mit ihm jemals eins werden? Nur mit euch könnt ihr eins und einig werden, nicht mit einem anderen, der euch immer, auch in der innigsten Verbindung noch, fremd bleiben muß, ein Herr und Vater in unnahbarer Majestät. Schleudert die Demut von euch, die einen *Herrn* braucht, und seid ihr selbst! Gesteht es euch selbst, daß ihr das wollt, habt nur den Mut, es euch nicht länger zu verhehlen, fürchtet euch nur nicht, zu *denken,* was ihr unbewußt doch tut; denn ihr seid längst nicht mehr *gottesfürchtig* nach alter Art, und eure Geistlichen sagen es euch, daß ihr den kirchlichen Sinn verloren habt. Ihr schlendert noch so in der alten Gewohnheit hin und meint, gute Christen zu sein; nehmt aber das Wort eurer Geistlichen euch zu Herzen und laßt es nicht ungehört und unbeachtet verhallen: sie, die eure berufenen Lehrer sind, verkündigen es euch, daß ihr schlechte Christen seid. Ja, kommt dadurch zur Erkenntnis und bekennt es frei: Wir sind keine Gläubigen mehr! Wir glauben nicht ernstlich

mehr an den alten Herrgott, und wenn wir nur wüßten, wie ohne ihn die Welt hätte entstehen und bestehen können, so würden wir dieser ganzen unbegründeten Voraussetzung nicht mehr bedürfen. Und wenn ihr mit diesem Selbstbekenntnis die Last eurer Selbsttäuschung abgeworfen und euch wenigstens offen gesagt habt, wie es um euch und euren Glauben steht, so fordert für eure Lehrer das freie Wort, die *unveräußerliche Lehrfreiheit.* Ihr werdet schwerlich verlieren, was ihr noch länger besitzen möchtet, viel aber gewinnen, wovon ihr in eurer träumerischen Anhänglichkeit am Alten nie zu träumen wagtet.

Laßt uns nun das vorliegende »Wort der Liebe an unsere Gemeinen« ein wenig näher betrachten. Eure Seelsorger, »welchen das Amt des göttlichen Wortes anvertraut ist«, wollen ein Wort des Ernstes und der Liebe über die Feier unserer christlichen Sonn- und Festtage an euch richten. Verweilen wir einen Augenblick bei diesem »anvertrauten Amte des göttlichen Wortes«. Bedeutet es das Amt, uns zu lehren alles, was sie als wahr erkennen, fühlen und denken, uns sich selbst und die Wahrheiten zu offenbaren, welche sie im ernsten Bemühen um die ewige Wahrheit gefunden haben, oder ist es das Amt, die Bibel buchstäblich, treu und ohne Einmischung eines Urteiles zu erklären, und das Bibelwort als das göttliche Wort zu verehren? Niemand unter euch kann zweifeln, daß ein christlicher Prediger allein auf das letztere angewiesen ist. Aber auch nicht leicht wird einer unter euch anzutreffen sein, dessen andächtiges Gefühl nicht schon von mancher Predigt aufs tiefste verletzt worden wäre, in welcher ein sklavischer »Diener am göttlichen Worte« durch alle möglichen Kunststücke des Scharfsinnes solange am

Bibelworte drehte und deutelte, bis ein leidlicher Sinn herauskam. O, es ist widerwärtig, dieses Deuteln an dem, was geschrieben steht, an dem nicht gerückt werden soll, bloß weil es geschrieben steht; das der Seelsorger nur darum loben soll, nicht tadeln. Er *»soll«,* wie es im Schriftchen selbst heißt, »unseren Kindern das dritte Gebot einschärfen«; er *soll!* Seid ihr, das fragt euch selbst, seid ihr damit zufrieden, daß man euch sagt: So steht es geschrieben? – Seid ihr beruhigt über eure Zweifel, sobald ihr wißt, so und so lautet die Bibel? Gilt euch etwas darum schon für wahr, weil ihr's im Testamente lest, und wollt ihr nur die Schrift auslegen hören oder verlangt ihr nach – der ewigen Wahrheit? Und wenn ihr danach verlangt, genügt euch da ein »Diener des göttlichen Wortes«, der auf die Bibel geschworen hat, geschworen, euch nur biblische Lehren beizubringen, geschworen, euch seine abweichende Ansicht und seine Einwürfe zu verschweigen, – oder seht ihr euch nicht vielmehr nach einem *freien Lehrer* um? Es ist wahrlich erhebender und göttlicher, einen freien Menschen zu vernehmen als anzuhören, wie ein *Diener* des Wortes seine pflichtschuldigen und diensteifrigen Lobgesänge anstimmt, und lieber lausche ich einem Sünder, der im Kampfe der Gedanken sich verirrt hat, als neunundneunzig solcher Gerechten.

Doch für jetzt müssen wir ihren Worten weiter mit Aufmerksamkeit folgen. Wir könnten uns durch den Beginn der Anrede geschmeichelt fühlen, weil uns gesagt wird, »ein bedeutender Teil der evangelischen Einwohner Berlins zeichne sich vor den Bewohnern anderer Ortschaften unseres Vaterlandes in der Begehung der Sonntagsfeier vorteilhaft aus«, wenn wir nicht die Richtigkeit der Angabe sehr bezweifeln müßten und

ohnehin der Jammerruf über die »leeren Kirchen« bald nachschallte. Zuvörderst jedoch heißt es in den Eingangsworten: »Es war eine gesegnete Frucht der schweren Drangsale, welche vor mehr als 30 Jahren unser Vaterland trafen, daß so viele Herzen dem Gott, der uns geschlagen hatte, sich zuwandten, damit er uns wieder heilen möchte.« Der Gott, der uns geschlagen hatte, das war unser besseres Selbst, das über den Rhein herüberkam und unsere mattherzige Selbstsucht zerbrach; und wir wendeten uns ihm auch wieder zu, anfangs freilich in taumelnder Frömmigkeit, endlich aber – und *das* ist die gesegnete Frucht der 30 Jahre, ja die wahrhaft gesegnete! – mit bewußtem, männlichem Mut. – Jetzt erst, da wir ihn nicht mehr bloß in den Kirchen suchen, haben wir ihn noch mehr zu unserem Freunde gemacht.

Weiter wird uns gesagt: »Darüber sind ohne Zweifel alle ernsten, gewissenhaften Bewohner unserer Stadt und unseres Vaterlandes mit uns einverstanden: ein Volk, das die Gottesfurcht verläßt, und von dem Höchsten und Heiligsten, was es für die Menschen gibt, sich entfremdet, das ist auf dem Wege, auch die irdischen Segnungen wieder zu verlieren, deren es sich noch zu erfreuen hat.« Wir, meine Lieben, sind ohne Zweifel auch ernste, gewissenhafte Leute, und viele auch Bewohner dieser Stadt und dieses Vaterlandes; allein sind wir damit einverstanden, daß die Gottesfurcht das Höchste und Heiligste sei? Fürchten mag sich, wer vor einem Furchtbaren im Staube kriecht; fürchten vor einem Mächtigen, wer nicht alle Macht über sich in sich selbst hat; wir fürchten uns so wenig als unsere Altvorderen, von denen schon ein wackerer Römer sagte, daß sie sich gegen Götter und Menschen sicher wußten. Als Christen sollten wir schon gelernt haben, Gott nicht zu

fürchten, sondern zu lieben. Allein sie wollen ja, daß er throne bloß außer und über uns, mit aller Macht und Majestät bekleidet, vor der ein ergebenes, nach Gnade dürstendes Gemüt immer auf den Knien anbetet, und nicht durch Handlungen, wie sie Menschen ziemen; einen Herrscher und Herrn nicht zu *fürchten,* das heißt wohl, das Unmögliche begehren. Aber sie tun recht, daß sie ihn fürchten, die Gottesfürchtigen! In ihm lebt doch ihr eigener Geist schon hier, wenn er ein reiner ist, obwohl sie ihn noch, verborgen wie er ihnen ist, im Jenseits suchen; bis sie zu sich kommen, können sie ihn nur fürchten und lieben. Darum mögen wir ihnen auch zugeben, daß alle, die ihr bestes Teil als Gott ins Jenseits geworfen, in »kurzsüchtige Selbstsucht« verfallen, sobald sie die Gottesfurcht ablegen. Zu fürchten darf ja nur der aufhören, der den Allmächtigen nicht mehr außer sich, sondern in sich hat. Ja, wir bestreiten ihnen selbst nicht, daß mit der Gottesfurcht auch die Ehrfurcht vergeht und »an die Stelle des Gehorsams gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit und ihre heilsamen Ordnungen, an die Stelle der milden und ernsten Zucht und Sitte des Hauses und der Familie eine zügellose Willkür, eine stete Auflehnung gegen die Schranken, die jeden in seinem Beruf umgeben, Unzufriedenheit, Mißmut und Murren über sein Schicksal tritt«; wir bestreiten dies ihnen um so weniger, als zwar die auf den Bibelbuchstaben vereidigten »Diener am göttlichen Worte« die Erlaubnis haben, solches zu reden, wir aber, die wir reden möchten, wie's uns ums Herz ist und wie's allen ums Herz sein sollte, nur das Gebot – zu schweigen. Wahr aber ist es allerdings, daß die Selbstsucht in dem Maße steigt als die Gottesfurcht sinkt; denn es berühren sich ja allezeit die Extreme und lösen einander

ab, weil sie, obzwar feindliche Brüder, doch eben deshalb die nächsten Verwandten sind.

Wir kommen nun an die Schilderung unserer Gottverlassenheit und müssen sie wörtlich mitteilen als deutlichen Beweis dafür, wie klärlich unsere Geistlichen den Verfall der Kirche einsehen. »Wir bemerken mit Schmerz, wie so viele des großen Segens sich selbst berauben, den die wahre Ruhe, die Ruhe von irdischen Mühen und Sorgen, die Erhebung der Seele zu Gott an einem bestimmten, von Gott dazu festgesetzten Tage, uns gewährt. Ohne einzelnen Ständen hier besonders nahe treten zu wollen, laßt uns nur daran denken, wie die Reicheren und Vornehmeren ihre oft bis an den Sonntagmorgen dauernden Vergnügungen jetzt vorzugsweise auf den Abend des Sonnabends verlegen und sich dadurch für jede ernste, heilige Beschäftigung am Sonntagvormittag unfähig machen; wie so viele Beamte einen Teil ihrer Geschäfte besonders gern am Sonntagvormittag besorgen; wie so viele Gewerbetreibende und Handwerker öffentlich und in ihren Werkstätten den halben Sonntag wenigstens arbeiten und erst am Nachmittag ruhen, wie man in allen Berufs- und Erwerbszweigen gern wenigstens Nebenarbeiten am Sonntag abmacht; wie das Kaufen und Verkaufen am Sonntag zu allen Stunden fortgeht, außer wo die Obrigkeit es strenge ahndet. Welch ein trauriges Beispiel gibt Berlin hierin den nächsten Dörfern und kleinen Städten, deren Einwohner, weil sie wissen, daß man hier ungescheut am Sonntag Handel und Verkehr aller Art treibt, gerade an diesem Tag frühmorgens so zahlreich der Hauptstadt zuströmen, während die Gotteshäuser in den umliegenden Ortschaften leer stehen! Welch ein Ärgernis geben unsere Christen den Juden in unserer

Mitte, die, solange noch eine Spur von Gottesfurcht in ihnen ist, ihren Sabbat nie auf solche Weise entheiligen. Und welch ein tiefer Schmerz ist es besonders uns, euren Seelsorgern, denen ihr eure Kinder zur Konfirmation anvertraut, wenn wir diesen im Unterricht das dritte Gebot einschärfen sollen, zu dessen Übertretung so häufig das Beispiel der eigenen Eltern und der nächsten Umgebung im Hause sie verleitet; oder wenn wir sehen, wie Lehrlinge und Gehilfen aller Art fast allgemein Sonntagsvormittags, ja bis in die späteren Nachmittagsstunden, arbeiten müssen, wo sie das Gotteshaus nicht mehr besuchen können und den schlimmsten Versuchungen ausgesetzt sind! Wieviele Geschäftszimmer und Werkstätten gibt es wohl noch in unserer Hauptstadt, welche alle Sonntagmorgen geschlossen sind? Wieviele Läden, welche den ganzen Tag über nicht geöffnet werden? Wieviele Maschinen, wie viele Stühle, welche den ganzen Sonntag stillstehen? Väter und Mütter, Vormünder und Pfleger der Jugend, wieviele eurer Kinder besuchen wohl noch regelmäßig an eurer Seite das Gotteshaus? Wieviele hören wohl noch, gerade in den gefahrvollsten Jahren, wo die Richtung für ihr ganzes Leben sich entscheidet, das Wort des ewigen Lebens, welches sie vom Wege der Sünde abzieht und hier und dort sie zu seligen und Gott wohlgefälligen Menschen macht?« – Und angesichts dieses erschrekkenden Bildes geht ihr noch nicht in euch, ihr Geistlichen, und fragt euch, ob die Schuld nicht an euch liege? Greift doch in euren Busen und erkennt, daß an den Tisch der *Knechte* kein *Freier* sich setzen mag! – Mancherlei hätten wir über das Voranstehende zu sagen, wie wir freilich fast in jedem Worte des Schriftchens reichlichen Stoff zu Bemerkungen fänden; für die gewählte

Kürze mag es genügen, auf *eine* Seite aufmerksam zu machen. Welch wunderliches Zeugnis legen unsere Geistlichen von ihrer Bildung ab, indem sie uns zurufen: Schämt euch doch vor den Juden und seid – wie die Juden! Jeder gleißende Grund muß herhalten, wenn es gilt, die christlichen Gemeinen zu – überreden. Wenn die Juden »ihren Sabbat nie auf solche Weise entheiligen«, so sollten wir das doch für einen Beweis ansehen, daß *ihren* Bedürfnissen in den Synagogen eine bessere Befriedigung zuteil wird, als unsere Geistlichen *unseren* Bedürfnissen zu gewähren verstehen oder – wagen. Laßt sie den Gemeinen nur statt der eingelernten Litanei ein *freies* Wort bieten, wie es aus einer frischen Seele und einem lebendigen Geist kommt, und sie sollen Wunder sehen, wie sich ihre Kirchen trotz der Synagogen füllen werden. Sie irren sehr, wenn sie wähnen, wir hätten unser Heiligstes abgeworfen und strebten nur nach vergänglichem Tand; wir mögen nur ihre gefesselten Reden nicht und fliehen die Kutte, unter der nur ein demütiges, kein mutiges Herz schlägt, und das salbungsreiche Gelispel, das sich nie zum seelenvollen Laute erhebt, zum offenen Worte eines furchtlosen Geistes.

Es werden weiterhin die Gründe für die Sabbatfeier angegeben, und da die allbekannten durch keine neuen vermehrt werden, so verdienen sie keine besondere Erwähnung und zeigen sich nur insofern bemerkenswert, als ihre ganze Färbung der sonst so verhaßten Aufklärung abgeborgt ist.

Auch die Ausflüchte der zähen Kirchengänger mußten zurückgewiesen werden, was zwar in ziemlicher Breite, aber leider auch mit allem Aufwand überzeugungsloser Klügelei geschieht. Gleichwohl sind die Ermahnungen richtig, und die gottvergessenen Christen werden völlig

davon getroffen. Sie sollen sich nicht entschuldigen damit, daß »sie Gott im Stillen dienen auf ihre Weise«, denn der rechte »Segen könne ihnen nur aus der Gemeinschaft mit anderen beim Gottesdienste durch Gesang, Gebet und andächtige Betrachtung des göttlichen Wortes zufließen«; auch sollen sie nicht sagen, daß »sie ihren Gottesdienst am liebsten in der freien Natur halten«, weil die »Natur nur das Kleid Gottes sei und allein im Wort Gottes die Geheimnisse der göttlichen Liebe aufgeschlossen werden«; sie sollen auch nicht Mangel an Zeit zum Kirchenbesuch vorschieben, denn »mit dieser Entschuldigung mögen sie allenfalls vor einigen Menschen ausreichen, nicht aber vor dem Allwissenden, vor dem ihr ganzes Herz und Leben offen da liegt«; endlich aber »fehlen die am meisten, welche sagen, man könne ja auch ohne Kirchenbesuch ein guter Mensch, ein guter Bürger, ja, wie einige hinzusetzen, ein guter Christ ein«: den Feiertag zu heiligen, ist ja eines der Gebote Gottes, und »wer das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist es ganz schuldig«. Das ist alles recht schön und gut, und die Gottesfürchtigen müssen gegen solche Gründe verstummen; wer Gott fürchtet und meidet doch den Gottesdienst, wie will der mit jenen Ausreden bestehen? Wir aber, die wir Gott nicht fürchten, suchen auch keine Ausflüchte und brauchen der Entschuldigung nicht, weil wir nicht in der Schuld, sondern im *Rechte* stehen. Wir meiden das Gotteshaus, solange das Gotteswort geknechtet ist im Buchstaben, und solange seine Ausleger nicht sprechen dürfen als *freie Geister.*

An die Ermahnung zur Sabbatsfeier und die Aufdekkung der gewöhnlichen Entschuldigungen als bloßer Winkelzüge schließt sich nun füglich an »die Erinnerung

an das, was zu einer gesegneten Feier unseres christlichen Ruhetages notwendig ist«. Mit eindringlicher Wärme wird besonders allen denen ihr Unrecht zu Herzen geführt, welche ihren Dienstboten und Untergebenen den Ruhetag verkümmern. Wir, die wir für die Erhebung und Heiligung des menschlichen Geistes gewiß ebensoviel Eifer hegen als die unterzeichneten evangelischen Geistlichen, wir sind weit davon entfernt, eine so berechtigte Ermahnung anzufeinden. Warum aber wollen unsere Seelsorger es denn nicht einsehen, daß ihre wahren Gegner nicht »der Weltsinn und die herzlose Gleichgültigkeit« sind? Mit denen ist den wahrhaft Frommen der Kampf noch nie sonderlich schwer geworden. Ein ganz anderer Feind stellt sich ihnen jetzt gegenüber, zu dem sie übergehen müssen, wenn sie ihm nicht das Feld räumen wollen. Denn auf den Kampfplatz tritt der *wiedergekommene Christus!*

Was soll es helfen, mit Sehnsucht *rückwärts* zu blicken und die Wiedererweckung der guten alten Zeit zu empfehlen, wo »Sonnabends die Arbeit etwas früher als sonst beendigt und nun das Haus gekehrt und die Zimmer aufgeräumt wurden, damit am Sonntag schon die früheste Morgenstunde vor Störung gesichert sei. Dann wurde des Morgens die Heiligung des Tages damit begonnen, daß nach Beseitigung aller nicht durchaus notwendigen Geschäfte Ruhe und Stille im Hause herrschte. Und wie sie im Hause herrschte, so auch auf den Plätzen, in den Straßen der Stadt. Selten hörte man da einen Wagen rollen; die Läden blieben geschlossen; der öffentliche Verkehr hörte auf; nichts unterbrach die ernste, heilige Sabbatstille. Dann pflegten der Hausvater, die Mutter, die Herrschaft wohl die Ihrigen zur Andacht zu versammeln. Man las einen Abschnitt der

Bibel, am liebsten das Evangelium und die Epistel des Sonntags, man stimmte ein Lied zum Preise Gottes an. Hierauf besuchten alle, welche im Hause nicht schlechterdings unentbehrlich waren, den öffentlichen Gottesdienst, und für die Zurückbleibenden pflegte sogleich von vornherein eine andere Zeit festgesetzt zu werden, wo sie am Gottesdienst und an der Ruhe des Tages auch ihrerseits teilnehmen sollten. O, daß die frühere fromme Sitte wieder unter uns allgemein würde!« Ja, wohin verirrt man sich, wenn man, nachdem man uns schon die Juden als Muster vorgehalten, nun auch die »Engländer, Schotten und Nordamerikaner« uns zur Nachahmung anpreist, »bei denen der Sonntag am strengsten geheiligt wird, und die reiche, blühende Völker sind«. Und warum sind sie reich und blühend? Darum, antwortet man, »weil die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze ist, weil sie die Verheißungen dieses und des zukünftigen Lebens hat, und weil denen, die vor allem nach dem Reiche Gottes trachten, alles andere zufällt«. O über die Unredlichkeit des Vergleiches zwischen Deutschen und Briten! Wie, wenn man nun erwiderte, die Briten sind reich und blühend, weil sie *frei* sind, und frei sind sie – trotz der Tyrannei ihrer Kirche? Wenn ihr Deutschen britische und amerikanische *Gottesfurcht* holen wollt, da vergeßt doch vor allen Dingen nicht, britische und amerikanische *Freiheit* über das Meer und über den Kanal auch mit herüberzubringen! Der freie Mensch kann selbst die – qualvolle Last einer Hochkirche ertragen, bis er sie endlich abschüttelt; ihr aber möchtet euch gerne noch die Tyrannei englischer Gewissensbeschränktheit aufladen zu euren anderen Bürden, alles in blinder Dienstergebenheit.

Nein, *vorwärts* winkt uns das Heil, nicht rückwärts;

oder können wir in unserer Mutter Leib zurückkehren? Versteht man die Wiedergeburt noch immer so, wie einst Nikodemus, und findet sie nicht einmal so widersinnig wie er? Weil unsere Vorfahren glücklich waren durch ihre Frömmigkeit, darum ist uns noch nicht das gleiche Los durch ein gleiches Mittel bestimmt. Es wäre das kaum anders, als wenn der vierzigjährige Mensch noch immer in Spiel und Tanz seine Freude finden müßte, weil sie vor zwanzig Jahren ihn vergnügten. Nein, die Zeiten der *Frömmigkeit* sind vorüber, und was man heutigen Tages fromm nennt, das darf sich wahrlich nicht mit der echten Frömmigkeit unserer Voreltern vergleichen. Damals ein gesunder, naturgemäßer Zustand – ist sie heute eine krankhafte Überreizung oder eine Täuschung anderer und unserer selbst, eine Lüge, die wir Furcht haben uns einzugestehen. Die Gegenwart fordert das rein Menschliche, das allein das wahrhaft Göttliche ist, sie fordert nicht Frömmigkeit, sondern Sittlichkeit und Vernünftigkeit; mündige Männlichkeit des Geistes, nicht bevormundete Kindlichkeit; Begeisterung für die ewig gegenwärtige Welt des Wollens und Handelns, nicht blind ergebene Sehnsucht nach dem Jenseits. Das könntet ihr alle wissen, wenn ihr nur recht bedenken wolltet, wie ihr schon wirklich gesonnen seid. Fragt ihr etwa bei euren Dichtern, die ihr so innig verehrt, ob sie fromme Christen gewesen? Liebt ihr Schiller weniger als Klopstock, weil dieser einen Messias ganz im Tone unserer hinaufgeschraubten Frömmigkeit gedichtet, jener aber kein christlich frommes Lied zustandegebracht? Achtet ihr den Staatsmann höher, der eure Gedankenäußerungen streichen und überwachen läßt, auf daß sie in Staat und Kirche rechtgläubig seien, als den, welcher dem Gedanken und

Streben der Menschen keine orthodoxen Fesseln anlegt? Ja, verurteilt ihr auch nur einen eurer Mitmenschen, den ihr sittlich und edel handeln, frei und furchtlos denken seht, darum, weil er keine herkömmliche Frömmigkeit übt? Und tut es einer oder der andere unter euch, zeigt er sich euch da nicht als ein blinder Ketzerrichter, den ihr bemitleidet? Ihr stellt selbst nicht mehr die Forderung an den Menschen, daß er *fromm* sei; wenn er ein sittlich-freier Mensch ist, wie Schiller, da schämt ihr euch, Wehe über ihn zu rufen und ihn dem Satan zu überliefern. Und doch ist er kein Christ im geltenden Sinne und ist nicht fromm! Erwägt diese Gerechtigkeit, die ihr unwillkürlich übt, recht reiflich in eurem Herzen und ihr werdet finden, wie verstockt eure Gedanken hinter der unbewußten Freiheit eures Handelns zurückbleiben. Aber freilich, wo hättet ihr auch die Gelegenheit finden sollen, euer Denken auszubilden, da eure Geistlichen selbst, berufen euren Geist zu erheben und zu erleuchten, euch in die gute alte Zeit und in den Mutterleib wieder zurückbringen möchten, und euer Gewissen, statt es zu stärken, mit Furcht und Zittern erfüllen, daß es euch anklagt und ängstigt ob der verlassenen Frömmigkeit! Das Leben bewährte sich als ein besserer Lehrmeister; es lehrte euch längst, daß die Sittlichkeit und die Freiheit besser sei als die formelle, tote Frömmigkeit. Eilt, daß ihr erkennt, was ihr ausübt, und daß die Einsicht und das Bewußtsein euren voraneilenden Taten und eurer unwillkürlich erworbenen Bildung nachkomme, damit ihr nicht länger euch selbst verdammt und aus Gewissensangst in die knappen Kinderschuhe zurücktretet. Könnt ihr dazu beitragen wollen, daß der Nachbar den Kirchgang und die Andacht des Nachbars bewache, der Freund den Freund anschul-

dige, die Schwester den Bruder, der Bruder die Schwester um der Unchristlichkeit willen schelte, und jeder den andern anschwärze und anfeinde – aus Religion? Und muß es nicht, wenn ihr erst schwach genug seid, den Verlust der alten Frömmigkeit für ein Unglück zu halten, muß es nicht dahin kommen, daß die Heuchler scharenweise zur Kirche ziehen, um, wenn sie Beamte sind, in Amt und Würden zu bleiben, wenn aber unabhängige Bürger, ihren guten Leumund nicht einzubüßen? Seid stark, seid mutig genug, den Versucher von euch zu weisen und offen zu sagen: Wir, die wir nur *freie Lehrer* hören wollen, wir stehen mit unserer Unkirchlichkeit im Rechte!

Gehen wir nun dem Ende des Schriftchens zu, so erfahren wir noch, wie die einzelnen Gemeindeglieder, an denen »dies Wort der Liebe nicht spurlos vorübergeht«, aufgefordert werden, »um ihre Prediger Vereine solcher Christen zu bilden, welche sich freudig und ernstlich entschließen, die Heiligung des Feiertags nicht nur sich selbst angelegen sein zu lassen, sondern auch für Förderung derselben überall nach Kräften zu wirken«. Sehr wahrscheinlich wird es da schlimm um jeden stehen, der keine Scheu trägt, sich anzuschließen, und sein Name, in den Vereinslisten, welche zur Subskription einladend gleich mit ausgegeben wurden, fehlend, wird geächtet sein.

Nun endlich der Schluß: »Bei euch steht es, ob die Heiligtümer unserer Religion, ob der größte Segen, den Gott uns geschenkt hat, unseren Nachkommen unversehrt überliefert werden, oder ob wir und sie immer tiefer hinabsteigen und verlieren sollen, was von wahrer, echter Frömmigkeit, kindlichem Sinn, Liebe, Zucht und guter Sitte noch unter uns ist. Möge Gott euch

Augen und Herzen öffnen, das Gute zu erkennen und – zu wählen!« Ja, möge er sie euch öffnen! Denn bei euch steht's wirklich, ob die fromme Abhängigkeit oder die sittliche und mutige Freiheit hinfort herrschen soll. Kindlicher Sinn aber, Liebe, Zucht und gute Sitte werden darum wahrlich nicht zugrunde gehen, wohl aber edler und schöner wieder auferstehen. – Es gab eine Zeit, da die römischen Heidenpriester Wehe riefen über das Volk, dessen Tempel leer standen; es war das aber die Zeit, da die Kirchen der Christen die herbeiströmenden Andächtigen kaum fassen konnten. Die *leeren* Tempel, sie waren ein echtes Zeichen der *erfüllten* Zeit!

Jetzt, da die Kirche, wie ja laut behauptet wird, »in Verfall gerät«, wollen uns unsere Geistlichen mit blinkenden Worten dahin zurückführen, sie, die als christliche Seelsorger wissen sollten, daß man »nicht Most in alte Schläuche faßt; wo anders, so zerreißt der Most die Schläuche und wird verschüttet, und die Schläuche kommen um. Sondern den Most soll man in neue Schläuche fassen, so werden sie beide behalten«. Sie könnten ihre Kirchen wohl wieder füllen, obgleich der Verfall der alten Kirche, wie sie es schauernd ahnen, unaufhaltsam vor sich gehen wird, wenn sie statt des Splitters im Auge der Gemeinen den Balken im eigenen sehen wollten. So aber schelten sie ihre Gemeinen darum, daß sie keinen bevormundeten und durch Verpflichtung gebundenen Redner hören mögen, der ihnen doch nicht sagen darf, was der Geist, der ewig freie, erforscht in den Tiefen der Gottheit, sondern sagen muß, was, so erhaben und heilig es auch sei, doch im unfreien Munde nicht menschlich, nicht das *eigene* aus der Tiefe der Brust heraufgeholte Wort eines aufrichtigen Menschen ist, sondern eine leblose und versteinerte

Wahrheit. – Erkämpft euch, ihr Prediger des göttlichen Wortes, die *Freiheit der Rede*, und wir finden uns mit Freuden bei euch ein; tut zu allererst ab den eigenen Knechtessinn, dann könnt ihr freie Menschen zu euch einladen; opfert die elende Furcht auf dem Altar des Heldenmuts, und ihr sollt unsere geliebten Führer sein; feiert den festlichen Tag der errungenen *Lehrfreiheit*, so feiern wir alle gerne mit euch den Sonntag. Dann werden eure Kirchen voll sein, und um jeden Helden des freien Wortes werden sich lernbegierige Scharen sammeln. Aber die Kirche – ihr selbst habt das unwiderrufliche Wort gesprochen – die Kirche wird dennoch verhallen, wenn ihr sie nur in der Form und nicht im Geiste sucht und in der Wahrheit! Ein Geschlecht freier Menschen wird erblühen, und wenn man so will, ein neues Christentum, obgleich im Geist und in der Wahrheit das alte, jenes zur Weltreligion reifende, das in Bibelworten heißt: *Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht tut, ist ihm angenehm!*

Viele unserer edelsten und wichtigsten Angelegenheiten, manche Frage von umfassendster Bedeutung habe ich hier mehr mit schneidender Kühnheit als bedächtiger Begründung aufstellen können – wie wäre das auch in dem engen Raume dieser wenigen Blätter anders möglich. Verschafft euch aber nur *freie Lehrer*, unverstrickte und ungegängelte Prediger der Wahrheit, und ihr werdet bald die offenste und ausführlichste Belehrung, ganz wie ihr sie wünscht, von den Kanzeln herab erhalten. So nehme ich denn Abschied von euch und hoffe auf eure Erweckung. Ich habe nicht bloß an die Laien, auch an euch Geistliche habe ich meine Worte gerichtet. Laßt uns, wo und wie wir uns auch wieder begegnen, als *freie Menschen* einander ins Auge sehen!

Über B. Bauers »Posaune des Jüngsten Gerichts«

Was soll sich nicht alles mit einander vertragen, ausgleichen, versöhnen! An dieser Verträglichkeit und Milde haben wir lange genug gelitten, haben uns bis zum Überdruß eingebildet, daß wir im Innersten so uneinig gar nicht wären und uns nur zu verständigen brauchten, und haben die edle Zeit mit unnützen Einigungsversuchen und Konkordaten verbracht. Aber der Fanatiker hat Recht: »Wie verträgt sich Belial und Christus?« Keinen Augenblick ließ der fromme Eiferer nach im rüstigen Kampfe gegen den gewitterschwangeren Geist der neuen Zeit, und kannte kein anderes Ziel, als seine »Ausrottung«. Wie der Kaiser des himmlischen Reichs nur an »Vertilgung« seiner Feinde, der Engländer, denkt, so wollte auch jener von keinem anderen Kampfe wissen, als einem entscheidenden auf Leben und Tod. Wir pflegten ihn toben und wüten zu lassen und sahen in ihm nichts weiter, als den – lächerlichen Fanatiker. Taten wir recht daran? Sofern der Polterer immer vor dem gesunden Sinn des Volkes seine Sache verliert, wenn auch der Vernünftige ihn nicht noch besonders zurechtweist, konnten wir getrost jenem Sinne das Urteil über die Bannschleuderer überlassen und folgten dieser Zuversicht auch im Allgemeinen. Allein unsere Langmut wiegte uns unversehens in einen gefährlichen Schlummer. Das Poltern tat uns freilich nichts; hinter dem Polterer steckte aber der Gläubige, und mit ihm die ganze Schar der Gottesfürchtigen, und – was das Schlimmste und Wunderlichste war – wir selbst steckten auch dahinter. Wir waren allerdings sehr

freisinnige Philosophen und ließen auf das *Denken* nichts kommen: das Denken war alles in allem. Wie stand es jedoch mit dem *Glauben?* Sollte der etwa dem Denken weichen? Bewahre! Die sonstige Freiheit des Denkens und Wissens in allen Ehren, so durfte ja doch keine Feindschaft angenommen werden zwischen dem Glauben und Wissen! Der Inhalt des Glaubens und der des Wissens ist der eine und selbige Inhalt, und wer den Glauben verletzte, der verstände sich selbst nicht und wäre kein wahrer Philosoph! Machte es denn nicht Hegel selbst zum »Zweck seiner religiös-philosophischen Vorlesungen, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen«, und wir, seine Jünger, sollten dem Glauben etwas entziehen wollen? Das sei ferne von uns! Wisset, ihr gläubigen Herzen, daß wir ganz einverstanden sind mit euch in dem Inhalte des Glaubens, und daß wir uns nur noch die schöne Aufgabe gestellt haben, euren so verkannten und angefochtenen Glauben zu verteidigen. Oder zweifelt ihr etwa noch daran? Seht zu, wie wir uns vor euch rechtfertigen, lest unsere versöhnlichen Schriften über »Glauben und Wissen« und über die »Pietät der Philosophie gegen die christliche Religion« und ein Dutzend ähnlicher, und ihr werdet kein Arg mehr haben gegen eure besten Freunde! –

So stürzte sich der gutherzige, friedliche Philosoph in die Arme des Glaubens. Wer ist so rein von dieser Sünde, daß er den ersten Stein aufheben könnte gegen den armen philosophischen Sünder? Die somnambule Schlafperiode voll Selbstbetrug und Täuschung war so allgemein, der Zug und Drang nach Versöhnlichkeit so durchgängig, daß nur wenige sich davon frei erhielten, und diese wenigen vielleicht ohne die wahre Berechtigung. Es war dies die *Friedenszeit der Diplomatie.* Nir-

gends wirkliche Feindschaft, und doch überall ein Bezwacken und Übervorteilen, ein Aufreizen und Wiederausgleichen, ein Aus- und Einreden, eine zuckersüße Friedlichkeit und ein freundschaftliches Mißtrauen, wie die Diplomatie dieser Zeit, diese sinnige Kunst, den Ernst des Willens durch oberflächliche Schwänke wegzugaukeln, solche Phänomene des Selbstbetrugs und der Täuschung tausendfach in allen Gebieten aufzutreiben verstanden hat. »Friede um jeden Preis« oder besser »Ausgleichung und Verträglichkeit um jeden Preis«, das war das kümmerliche Herzensbedürfnis dieser Diplomaten. Es wäre hier der Ort, ein Liedlein zu singen von dieser Diplomatie, die unser ganzes Leben so energielos gemacht hat, daß wir noch immer im schlaftrunkenen Vertrauen um jene kunstfertigen Magnetiseure, welche unsere und ihre eigene Vernunft einlullten, herumtaumeln, wenn es nicht eben – verboten wäre.

Überdem aber kümmert uns hier auch nur diejenige Diplomatie, welcher ein Buch, dessen Anzeige durch obige Bemerkungen eingeleitet werden sollte, den letzten Stoß zu versetzen bestimmt scheint.

»Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum« – Unter diesem Titel erschien soeben bei Wigand ein Schriftchen von 11 Bogen, dessen Verfasser für denjenigen nicht schwer zu ermitteln ist, welcher seine letzten literarischen Leistungen und eben daraus seinen wissenschaftlichen Standpunkt kennt.* Eine köstliche Mystifi-

* Was er in der Anrede an »seine Brüder in Christo« so motiviert: »Wir werden noch in Verborgenheit bleiben, damit es nicht scheint, als trachteten wir nach einer anderen Ehre als nach der himmlischen Krone. Wenn der Kampf, den wir bald zu beendigen hoffen, zu Ende ist, wenn die Lüge ihre Strafe erhalten hat, dann werden wir sie auch persönlich begrüßen und auf dem Wahlplatz heiß umarmen.«

kation, dieses Buch! Ein Mann der gläubigsten Gottesfurcht, dessen Herz von Groll erfüllt ist gegen die verruchte Rotte der jungen Hegelianer, geht auf den Ursprung derselben, auf Hegel selbst und dessen Lehre, zurück, und findet – o Schrecken! – die ganze revolutionäre Bosheit, die jetzt aus seinen lasterhaften Schülern hervorsprudelt, in dem verstockten, scheinheiligen Sünder schon vor, welcher lange für einen Hort und Schirm des Glaubens gegolten. Voll gerechten Zornes reißt er ihm die bisherigen Priestergewänder vom Leibe, setzt ihm, wie die Pfaffen zu Costnitz dem Huss, eine mit Teufeln und Flammen bemalte Papiermütze auf's kahlgeschorene Haupt und jagt den »Erzketzer« durch die Gassen der erstaunten Welt. So unverzagt und allseitig hat noch keiner den philosophischen Jakobiner enthüllt. Es ist dies unverkennbar ein vortrefflicher Griff des Verfassers, daß er einem entschiedenen *Knechte Gottes* den radikalen Angriff auf Hegel in den Mund legt. Diese Knechte haben das Verdienst, daß sie sich nie blenden ließen, sondern aus richtigem Instinkt in Hegel ihren Erzfeind und den Antichristen ihres Christus witterten. Nicht wie jene »Wohlgesinnten«, die es weder mit ihrem Glauben noch mit ihrem Wissen verderben mochten, gaben sie sich zu einem leichtgläubigen Vertrauen her, sondern mit inquisitorischer Strenge behielten sie stets den Ketzer im Auge, bis sie ihn fingen. Sie ließen sich nicht täuschen – wie denn die Dümmsten gewöhnlich die Pfiffigsten sind – und können deshalb mit Recht fordern, als die besten Kenner der *gefährlichen Seiten* des Hegelschen Systems gepriesen zu werden. »Du kennst den Schützen, suche keinen andern!« Das wilde *Tier* weiß sehr genau, daß es sich vor dem *Menschen* am meisten zu fürchten hat.

Hegel, der den Menschengeist zum allmächtigen Geiste erheben wollte und erhoben hat, und seinen Schülern die Lehre eindringlich machte, daß niemand außer und über sich das Heil zu suchen habe, sondern sein eigener Heiland und Erretter sei, machte es nie zu seinem besonderen Berufe, den Egoismus, welcher in tausendfältigen Gestalten der Befreiung des Einzelnen widerstand, aus jedem seiner Verhacke herauszuhauen und einen sogenannten »kleinen Krieg« zu führen. Man hat ihm diese Unterlassung auch unter der Form zum Vorwurf gemacht, daß man sein System des Mangels an aller Moral bezichtigte, womit man wohl eigentlich sagen wollte, es fehle ihm jene wohltuende Paränese und pädagogische Väterlichkeit, durch welche die reinen Tugendhelden gebildet werden. Der Mann, dem die Aufgabe geworden, eine ganze Welt zu stürzen durch den Aufbau einer neuen, welche der alten keinen Raum mehr läßt, soll schulmeisterlich den Jungen auf allen Schleichwegen ihrer Tücke nachlaufen und Moral predigen oder zornig an den morschen Hütten und Palästen rütteln, die ja ohnehin versinken müssen, sobald er den ganzen Himmel samt allen wohlgenährten Olympiern auf sie niederwirft! Das kann die kleinliche Angst der Kreatur nur wünschen, weil es ihr selbst an dem Mute fehlt, den Wust des Lebens von sich abzuschütteln, nicht der mutige Mensch, der nur *eines Wortes* bedarf, des Logos, und in ihm alles hat und alles aus ihm erschafft. Weil aber der gewaltige Schöpfer des Wortes, weil der Meister sich über die Einzelheiten der Welt, deren Gesamtheit er stürzte, nur gelegentlich ausgelassen hat, weil er im göttlichen Zorn über das Ganze den Zorn über dieses und jenes weniger verriet und weniger empfand, weil er den Gott von seinem Throne schleu-

derte, unbekümmert darum, ob nun auch gleich die ganze Schar der Posaunen-Engel ins Nichts zerflattern werde: darum haben Einzelheiten und dieses und jenes sich wieder erhoben, und die unbeachteten Engel stoßen aus Leibeskräften in die »Posaune des jüngsten Gerichts«. So erwachte nun nach dem Tode des »Königs« eine Geschäftigkeit unter den »Kärrnern«. Waren denn nicht die lieben Engelein übrig geblieben? »Die Racker sind doch gar zu appetitlich!« Einen Vergleich mit ihnen zu schließen, wäre doch gar herrlich! Wenn sie sich nur etwas weltlicher machen, etwas begriffsmäßiger zustutzen ließen!

Ihr schwanket hin und her, so senkt euch nieder,
Ein bißchen *weltlicher* bewegt die holden Glieder;
Fürwahr der Ernst steht euch recht schön!
Doch möcht' ich euch nur einmal lächeln sehn;
Das wäre mir ein ewiges Entzücken.
Ich meine so, wie wenn Verliebte blicken,
Ein *kleiner Zug am Mund* so ist's getan.
Dich, langer Bursche, dich mag ich am liebsten leiden,
Die *Pfaffenmiene* will dich gar nicht kleiden,
So sieh mich doch ein wenig lüstern an!
Auch könntet ihr anständig-nackter gehn,
Das lange Faltenhemd ist übersittlich.
Sie wenden sich – von hinten anzusehn! –
Die Racker sind doch gar zu appetitlich! –

Das Gelüste nach dem Positiven bemächtigte sich derer, an welche das Gebot des Weltgeistes erging, Hegels Werk im einzelnen fortzusetzen, wozu dieser selbst sie ermahnte, z.B. am Schluß seiner Geschichte der Philosophie: »Ich wünsche, daß diese Gesch. d. Philos. eine Aufforderung für sie enthalten möge, den Geist der

Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit, d.h. Verschlossenheit, Leblosigkeit hervor an den Tag zu ziehen, und – *jeder an seinem Orte* – mit Bewußtsein an den Tag zu bringen«. Für sein Teil dagegen, für sich, als den Philosophen, lehnte er es ab, der Welt aus ihrer zeitlichen Not zu helfen. »Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen, und ist nicht die *unmittelbar* praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.« Er breitete den Himmel der Freiheit über ihr aus und durfte es ihr selbst nun wohl »überlassen«, ob sie den trägen Blick aufwärts richten und so das ihrige dazutun wolle. Anders verhielt es sich mit seinen Jüngern. Sie gehörten schon mit zu dieser »empirischen Gegenwart, die sich aus ihrem Zwiespalt herauszufinden hat«, und mußten ihr, die zuerst Erleuchteten, helfen. Aber sie »quengelten« und wurden Diplomaten und Friedensvermittler. Was Hegel im großen und ganzen niedergerissen, das dachten sie im einzelnen wieder aufzubauen; denn er selbst hatte sich ja gegen das Einzelne nicht überall erklärt und war im Detail oft so dunkel wie Christus. Im Dunkeln ist gut munkeln: da läßt sich viel hineininterpretieren.

Wohl uns, das finstere Jahrzehnt der diplomatischen Barbarei ist vorüber. Es hatte sein Gutes und war – unvermeidlich. Wir mußten uns selbst erst abklären und die ganze Schwäche des Alten in uns aufnehmen, um es so als unser Eigentum und unser eigenes Selbst recht energisch – verachten zu lernen. Aus dem Schlammbade der Erniedrigung, worin wir mit der Unreinigkeit der Stabilität jeder Art besudelt werden, steigen wir gestärkt hervor und rufen neubelebt: Zerrissen sei das Band zwischen euch und uns! Krieg auf Tod und Leben!

– Wer jetzt noch diplomatisch vermitteln, wer noch immer den »Frieden um jeden Preis« will, der sehe sich vor, daß er nicht zwischen die Schwerter der Fechtenden gerate und ein blutiges Opfer seiner »wohlmeinenden« Halbheit werde. Die Zeit der Aussöhnung und der Sophistik gegen andere und uns selbst ist vorüber.

Der Posaunist stößt den vollen Schlachtruf in seine Posaune des jüngsten Gerichts. Er wird noch an so manches schläfrige Ohr schlagen, worin er gellt, aber nicht weckt; es wird noch mancher meinen, er könne hinter der Front bleiben; noch mancher wird wähnen, es werde nur unnützer Lärm gemacht, und man gebe für Kriegsruf aus, was ein Friedenswort sei: aber es hilft nichts mehr. Wenn die Welt in Waffen steht gegen Gott und der brüllende Donner der Schlacht gegen den Olympier selbst und seine Heerscharen losbricht: dann können nur die Toten schlafen; die Lebendigen ergreifen Partei. Wir wollen keine Vermittlung, keine Ausgleichung; kein diplomatisches »Quengeln« mehr, wollen in geschiedenen Feldlagern einander gegenüberstehen, wollen die Gottlosen sein Stirn gegen Stirn solchen Gottesfürchtigen, wollen wissen lassen, wie wir miteinander dran sind. Und hierin, ich wiederhole es, in dieser Entschiedenheit der Feindschaft gebührt den gottesfürchtigen Zeloten der Vorrang; sie haben aus richtigem Instinkt nie Freundschaft geschlossen. Unter einer geschickteren und zugleich gerechteren Form konnte daher die Enthüllung der Erzketzerei Hegels nicht eingeleitet werden, als es der Verfasser getan hat, indem er im gläubigen Zelotismus die Posaune des Weltgerichts ertönen läßt. Sie wollen keinen »Vergleich der Billigkeit«, sie wollen den *Vernichtungskrieg*. Dies Recht soll ihnen werden.

Was können aber – und mit dieser Frage gedenken wir in das Buch selbst hinein zu kommen – die Gottesfürchtigen an Hegel Arges finden? Die Gottes*fürchtigen?* Wer droht ihnen mehr den Untergang, als der Vernichter der *Furcht?* Ja, Hegel ist der wahre Verkündiger und Schöpfer der *Tapferkeit,* vor der die feigen Herzen erzittern. *Securi adversus homines, securi adversus Deos,* so schildert Tacitus die alten Deutschen. Aber die Sicherheit gegen Gott war ihnen verlorengegangen in dem Verluste ihrer selbst, und die Gottes*furcht* nistete sich in den zerknirschten Gemütern ein. Sie haben endlich sich selbst wiedergefunden und die Schauer der Furcht bezwungen; denn sie haben das Wort gefunden, das hinfort nicht mehr zu vertilgen, das ewig ist, wie auch sie selbst noch dagegen ringen und kämpfen mögen, bis ein jeder es inne wird. Ein wahrhaft deutscher Mann – *securus adversus Deum* – hat es ausgesprochen, das befreiende Wort, das *Selbstgenügen,* die *Autarkie* des freien Menschen. Von vielen Arten der Furcht und des Respektes sind wir bereits durch die Franzosen, die zuerst die Idee der Freiheit mit weltgeschichtlichem Nachdruck verkündeten, erlöst worden, und haben sie in das Nichts der Lächerlichkeit hinabsinken sehen. Sind sie aber nicht von neuem wieder aufgetaucht mit den scheußlichen Schlangenhäuptern, und verdüstert nicht hundertfache Angst noch stets das kühne Selbstvertrauen? Das Heil, welches uns die Franzosen brachten, war so wenig gründlich und unerschütterlich, als dasjenige, welches einst aus Böhmen her im Hussitischen Sturme die Flammenzeichen der späteren deutschen Reformation gab. Der Deutsche erst und er allein bekundet den weltgeschichtlichen Beruf des *Radikalismus;* nur er allein ist radikal und er allein ist es – ohne

Unrecht. So unerbittlich und rücksichtslos wie er ist keiner; denn er stürzt nicht allein die bestehende Welt, um selber stehen zu bleiben; er stürzt – sich selbst. Wo der Deutsche umreißt, da muß ein *Gott* fallen und eine *Welt* vergehen. Bei dem Deutschen ist das Vernichten – Schaffen und das Zermalmen des Zeitlichen – seine Ewigkeit. Hier allein ist keine *Furcht* und kein Verzagen mehr: er verscheucht nicht bloß die Gespensterfurcht und diese und jene Art der Ehrfurcht, er rottet alle und jede Furcht aus, die Ehrfurcht selber und die Gottesfurcht. Flüchtet euch nur, ihr ängstlichen Seelen, aus der Gottesfurcht in die Gottesliebe, wofür ihr in eurer Sprache und folglich auch in eurem Volksbewußtsein nicht einmal ein rechtes Wort habt: er leidet auf eure Bitte nicht mehr, denn er macht euren Gott zur Leiche, und eure Liebe verwandelt er dadurch in Abscheu.

In diesem Sinne schmettert dann auch die »Posaune« und enthält unter alttestamentlichen Formeln und Stoßseufzern die wahre Tendenz des Hegelschen Systems, damit »die modernen Bedenken, Transaktionen und ängstlichen Kreuz- und Querzüge, die immer noch auf der Voraussetzung beruhen, daß der Irrtum und die Wahrheit vermittelt werden können, ein Ende nehmen.« »Hinweg«, ruft der gegen alles Denken zornerfüllte Posaunist, »hinweg mit dieser Vermittlungswut«, mit dieser sentimentalen Gallerte, mit dieser Schelm- und Lügenwelt: nur das Eine ist wahr, und wenn das Eine und das Andere zusammengestellt werden, so fällt das Andere von selbst ins Nichts. Kommt uns nicht mit dieser ängstlichen, weltklugen Zaghaftigkeit der Schleiermacherschen Schule und der positiven Philosophie; hinweg mit dieser Blödigkeit, die nur deshalb vermitteln will, weil sie den Irrtum noch innerlich liebt und nicht

den Mut hat, ihn aus dem Herzen zu reißen. Reißt sie euch aus und werft sie hinweg, diese doppeltgespaltene, hin- und herfahrende, schmeichelnde und vermittelnde Schlangenzunge; aufrichtig und eines und lauter sei euer Mund, euer Herz und Gemüt usw.« Hinweg also mit der zähen und geistlähmenden, wenn auch geistreichen *Diplomatie!*

Der Posaunist, ein rechter Knecht Gottes, wie er sein soll, verschmäht seines bewegungslosen Gottes so gewiß wie der Türke seines Allah jeden Beistand gegen den Gotteslästerer Hegel, außer dem der Frommen. Dieser Abweichung ist die Vorrede (S. 5–42) gewidmet, in der zuerst die »älteren Hegelianer« mit den Worten begrüßt werden: »sie hätten immer das Wort der Versöhnung im Munde gehabt, aber Otterngift war unter ihren Lippen.« Nun soll ihnen »der Spiegel des Systems vorgehalten werden, und sie werden, ein Göschel, Henning, Gabler, Rosenkranz usw., verpflichtet zu antworten, weil sie es ihrer – Regierung schuldig sind. Es ist die Zeit gekommen, wo ferneres Schweigen ein Verbrechen ist.« Auch »eine philosophische Schule« hat sich gebildet, welche eine »christliche und positive Philosophie« schaffen und Hegel philosophisch widerlegen wollte, allein sie hat auch nur das eigene Ich lieb gehabt, sie hat sich selbst gegen die Grundlagen der christlichen Wahrheit vergangen, und außerdem hat sie unter den Gläubigen so wenig als unter den Ungläubigen Erfolg und Wirkung gehabt. Wenn wir jammern und die Regierungen sich nach dem Arzte umsehen, hat sich da einer der Positiven als Arzt gefunden, haben die Regierungen einem von ihnen die Kur anvertraut? Nein! Anderer Männer bedarf es! Ein Krummacher, ein Hävernick, Hengstenberg, ein Har-

leß haben sich vor den Riß stellen müssen! Eine dritte Klasse von Gegnern der Hegelschen Philosophie, die Schleiermacherianer, werden endlich gleichfalls desavouiert. »Sie sind selbst noch den Lockungen des Bösen ausgesetzt, da sie es lieben, den Schein hervorzubringen, als seien sie selbst Philosophen. Und doch können sie nicht einmal den weltlichen Neidern Proben dieser Bildung vorhalten. Ihnen gilt das Wort: ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist. Ach, daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber *lau bist und weder kalt noch warm,* werde ich dich ausspeien mit meinem Munde.« Ihr Eifer für »kirchliches Leben« wird vom Posaunisten zwar anerkannt; er ist ihm aber doch nicht »ernst, gründlich, umfassend und eifrig genug«, und sie haben auch Bruno Bauer (die evangel. Landeskirche Preußens und die Wissenschaft) »nichts entgegengestellt, was seine lästernden Behauptungen umstoßen konnte« (S. 30). Schließlich wird Leos, des Mannes gedacht, »der zuerst den Mut hatte, gegen diese gottlose Philosophie aufzutreten, sie förmlich anzuklagen und die christlich gesinnten Regierungen auf die dringende Gefahr aufmerksam zu machen, welche von dieser Philosophie aus dem Staat, der Kirche und aller Sittlichkeit droht.« Aber auch er wird getadelt, weil er nicht unnachsichtig genug verfuhr und weil auch seine Werke noch mit »einigem weltlichen Sauerteig duchdrungen sind«, was ihm mit viel Spitzfindigkeit nachgewiesen wird. Den Schluß machen, wie billig, psalmodische Bannflüche gegen die Gottlosen.

Der »Eingang« eröffnet uns nun die eigentliche Absicht des grimmigen Mannes. »Die Stunde hat geschlagen, daß der ärgste, der stolzeste, der letzte Feind des Herrn zu Boden gestürzt wird. Dieser Feind

aber ist auch der gefährlichste. Die Welschen – jenes Volk des Antichrists – hatten mit schamloser Öffentlichkeit, bei hellem Tage, auf dem Markte, angesichts der Sonne, die nie einen solchen Frevel gesehen hat, und vor den Augen des christlichen Europa, den Herrn der Ewigkeit zum Nichtsein herabgestoßen, wie sie den Gesalbten Gottes mordeten; sie hatten mit der Hure, der Vernunft, abgöttischen Ehebruch getrieben; aber Europa, voll von heiligem Eifer, erwürgte den Greuel und verband sich zu einem heiligen Bunde, um den Antichrist in Fesseln zu schlagen und dem wahren Herrn seine ewigen Altäre wieder aufzurichten. Da kam, nein! – da berief, da hegte und pflegte, da beschützte, da ehrte und besoldete man den Feind, den man draußen besiegt hatte, in einem Manne, welcher stärker war als das französische Volk, einem Mann, welcher die Dekrete jenes höllischen Konvents wieder zur Gesetzeskraft erhob, ihnen neue, festere Grundlagen gab und unter dem einschmeichelnden, besonders für die deutsche Jugend verführerischen Titel der Philosophie Eingang verschaffte. Man berief Hegel und machte ihn zum Mittelpunkt der Universität Berlin. – Man glaube nun nicht, daß die Rotte, mit welcher der christliche Staat in unseren Tagen zu kämpfen hat, ein anderes Prinzip verfolgt und andere Lehren bekennt als der Meister des Trugs aufgestellt hat. Es ist wahr, die jüngere Schule ist von der älteren, welche der Meister gesammelt hat, bedeutend unterschieden: sie hat Scham und allen göttlichen Gehalt weggeworfen, sie bekämpft offen und ohne Rückhalt Staat und Kirche, das Zeichen des Kreuzes wirft sie um, wie sie den Thron erschüttern will – alles Gesinnungen und Höllentaten, deren die ältere Schule nicht fähig schien. Allein es scheint nur so,

oder es war vielleicht nur zufällige Befangenheit und Beschränktheit, wenn die früheren Schüler bis zu dieser teuflischen Energie sich nicht erhoben: im Grunde und in der Sache, d.h. wenn wir auf das Prinzip und die eigentliche Lehre des Meisters zurückgehen, haben die Späteren nichts Neues aufgestellt, sie haben vielmehr nur den durchsichtigen Schleier, in welchen der Meister zuweilen seine Behauptungen hüllte, hinweggenommen und die Blöße des Systems – schamlos genug! – aufgedeckt.«

Es läge uns nun ob, auf die Anklage des Hegelschen Systems, den eigentlichen Inhalt des Buches, näher einzugehen. Indessen ist dieser gerade so beschaffen, daß er dem Leser unverkümmert und nicht in eine Rezension verzettelt vor Augen kommen muß, und überdem wissen wir daran nichts weiter auszusetzen, als daß dem Gedächtnis des Verfassers nicht alle brauchbaren Stellen der Hegelschen Werke zu Gebote gestanden zu haben scheinen. Da inzwischen, wie Seite 163 angekündigt wird, dieser Schrift noch eine zweite Abteilung folgt, die zeigen soll, »wie Hegel von vornherein aus der inneren Dialektik und Entwicklung des Selbstbewußtseins die Religion als ein besonderes Phänomen desselben entstehen läßt«, und in welcher zugleich »Hegels Haß gegen die religiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze dargestellt werden wird«: so ist ja die Gelegenheit noch völlig offen, das etwa Versäumte nachzuholen. So möge sich denn der Leser – und wer an den Fragen der Zeit ein lebendiges Interesse nimmt, der darf dieses Buch nicht unbeachtet lassen – damit begnügen, eine Übersicht der 13 Kapitel zu erhalten. 1) Das religiöse Verhältnis als Substantialitäts-Verhältnis. Der Posaunist behauptet näm-

lich, Hegel habe »über sein Werk der Zerstörung eine zwiefache Hülle gezogen«, deren eine darin bestehe, daß er unzähligemal von Gott spreche, und es fast immer scheine, als verstehe er unter Gott jenen lebendigen Gott, der da war, ehe die Welt war usw. Bei dieser Anschauung seien die älteren Hegelianer (einen Göschel an ihrer Spitze) stehen geblieben. Durch eine zweite Hülle errege er den Schein, daß die Religion in der Form des *Substantialitäts*-Verhältnisses und als die Dialektik gefaßt wird, in welcher sich der individuelle Geist dem Allgemeinen, welches als Substanz oder – wie es noch öfter heißt – als *absolute Idee* über ihn Gewalt hat, hingibt, aufopfert, ihm seine besondere Einzelheit preisgibt und sich so mit ihm in Einheit setzt. Diesem gefährlicheren Scheine haben sich die kräftigeren Geister (Strauß usw.) gefangen gegeben. »Aber«, heißt es endlich, »gefährlicher als dieser Schein ist die Sache selbst, die jedem kundigen und offenen Auge, wenn es sich nur einigermaßen anstrengt, sogleich entgegentritt: diejenige Auffassung der Religion, nach welcher das religiöse Verhältnis nichts als ein inneres Verhältnis des *Selbstbewußtseins* zu sich selber ist und alle jene Mächte, die als Substanz oder als absolute Idee von dem Selbstbewußtsein noch unterschieden zu sein scheinen, nichts als die eigenen in der religiösen Vorstellung nur objektivierten Momente desselben sind.« Hiernach ist der Inhalt des ersten Kapitels evident. – 2) Das Gespenst des Weltgeistes. 3) Haß gegen Gott. 4) Haß gegen das Bestehende. 5) Bewunderung der Franzosen und Verachtung gegen die Deutschen. Dies widerspricht dem Lobe nicht, das wir oben dem Deutschen erteilten. 6) Zerstörung der Religion. 7) Haß gegen das Judentum. 8) Vorliebe für die Griechen. 9) Haß gegen

die Kirche. 10) Verachtung der heiligen Schrift und der heiligen Geschichte. 11) Die Religion als Produkt des Selbstbewußtseins. 12) Auflösung des Christentums. 13) Haß gegen gründliche Gelehrsamkeit und das Lateinschreiben. (Eine, wie der Posaunist meint, komische Beigabe.)

Die angekündigte zweite Abteilung, für welche dem Verfasser ganz besonders die Hilfe eines umfangreichen Gedächtnisses zu wünschen ist, da es ihm an der sonstigen Begabung nicht fehlt, soll nach ihrem Erscheinen sogleich besprochen und dann vielleicht auch einiges aus der vorliegenden nachgetragen werden.

Warum wir, dies kann schließlich noch gefragt werden, dieses Buch so getrost für eine Mummerei nehmen? Darum, weil nie ein Gottesfürchtiger *so frei und intelligent* sein kann, wie der Verfasser es ist. »Wer sich nicht selbst zum Besten haben kann, ist wahrlich keiner von den Besten!«

Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus

Weil unsere Zeit nach dem Worte ringt, womit sie ihren Geist ausspreche, so treten viele Namen in den Vordergrund und machen alle Anspruch darauf, der rechte Name zu sein. Auf allen Seiten zeigt unsere Gegenwart das bunteste Parteiengewühl, und um den verwesenden Nachlaß der Vergangenheit sammeln sich die Adler des Augenblicks. Es gibt aber der politischen, sozialen, kirchlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, moralischen und anderer Leichname überall eine große Fülle, und ehe sie nicht alle verzehrt sind, wird die Luft nicht rein und der Atem der lebenden Wesen bleibt beklommen.

Ohne unser Zutun bringt die Zeit das rechte Wort nicht zu Tage; wir müssen alle daran mitarbeiten. Wenn aber auf uns dabei so viel ankommt, so fragen wir billig, was man aus uns gemacht hat und zu machen gedenkt; wir fragen nach der Erziehung, durch die man uns zu befähigen sucht, die Schöpfer jenes Wortes zu werden. Bildet man unsere Anlage, *Schöpfer* zu werden, gewissenhaft aus, oder behandelt man uns nur als *Geschöpfe,* deren Natur bloß eine Dressur zuläßt? Die Frage ist so wichtig, als es eine unserer sozialen nur irgend sein kann, ja sie ist die wichtigste, weil jene auf dieser letzten Basis ruhen. Seid etwas Tüchtiges, so werdet ihr auch etwas Tüchtiges wirken; sei »jeder vollendet in sich«, so wird eure Gemeinschaft, euer soziales Leben, auch voll-

endet sein. Darum kümmern wir uns vor allem darum, was man aus uns macht in der Zeit unserer Bildsamkeit; die Schulfrage ist eine Lebensfrage. Das springt auch jetzt genugsam in die Augen, und seit Jahren wird auf diesem Felde mit einer Hitze und Offenheit gefochten, die jene auf dem Gebiete der Politik darum weit übertrifft, weil sie nicht auf die Hemmnisse eigenmächtiger Gewalt stößt. Ein ehrwürdiger Veteran, der Professor Theodor Heinsius, der wie der verstorbene Professor Krug sich Kraft und Strebsamkeit bis in sein hohes Alter bewahrt hat, sucht neuerdings wieder durch eine kleine Schrift das Interesse für diese Sache anzufachen. Er nennt sie ein »*Konkordat* zwischen Schule und Leben, oder Vermittlung des Humanismus und Realismus, aus nationalem Standpunkte betrachtet. Berlin 1842«. Zwei Parteien kämpfen um den Sieg und wollen jede ihr Erziehungsprinzip unserem Bedürfnisse als das beste und wahrhafte empfehlen: die Humanisten und Realisten. Ohne es mit den einen oder andern verderben zu wollen, redet Heinsius in dem Büchelchen mit jener Milde und Versöhnlichkeit, die beiden ihr Recht widerfahren zu lassen meint und dabei der Sache selbst das größte Unrecht tut, weil dieser nur mit schneidender Entschiedenheit gedient ist. Es bleibt nun einmal diese Sünde wider den Geist der Sache das unablösbare Erbteil aller weichmütigen Vermittler. »Konkordate« bieten nur ein feiges Auskunftsmittel:

Nur offen wie ein Mann: Für oder Wider!
Und die Parole: Sklave oder frei!
Selbst Götter stiegen vom Olympe nieder,
Und kämpften auf der Zinne der Partei.

Heinsius entwirft, ehe er an seine eigenen Vorschläge kommt, eine kurze Skizze des historischen Verlaufs von

der Reformation an. Die Periode zwischen der Reformation und Revolution ist – was ich hier ohne Begründung nur behaupten will, weil ich es bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher darzustellen gedenke – die des Verhältnisses zwischen Mündigen und Unmündigen, zwischen Herrschenden und Dienenden, Gewaltigen und Machtlosen, kurz die Untertänigkeitsperiode. Abgesehen von jedem anderen Grunde, der zu einer Überlegenheit berechtigen mochte, hob die *Bildung,* als eine Macht, den, der sie besaß, über den Ohnmächtigen, der ihrer entbehrte, empor, und der Gebildete galt in seinem Kreise, so groß oder klein derselbe war, als der Mächtige, der Gewaltige, der Imponierende: denn er war eine *Autorität.* Nicht alle konnten zu dieser Herrschaft und Autorität berufen sein; darum war auch die Bildung nicht für alle, und eine allgemeine Bildung widersprach jenem Prinzip. Die Bildung verschafft Überlegenheit und macht zum Herrn: so war sie in jenem Herrn-Zeitalter *Mittel* zur Herrschaft. Allein die Revolution durchbrach die Herrn- und Diener-Wirtschaft, und der Grundsatz trat ins Leben: Jeder sei *sein eigener Herr.* Damit war die notwendige Folge verknüpft, daß die Bildung, die ja zum Herrn macht, forthin eine *universelle* werden mußte, und die Aufgabe stellte sich von selbst ein, nunmehr die wahrhaft universelle Bildung zu finden. Der Drang nach universeller, allen zugänglicher Bildung mußte zum Kampfe gegen die hartnäckig behauptete exklusive anrücken, und die Revolution mußte auch auf diesem Felde gegen das Herrentum der Reformationsperiode das Schwert zükken. Der Gedanke der *allgemeinen* Bildung stieß zusammen mit der *ausschließlichen,* und durch manche Phasen und unter allerhand Namen zog sich Krieg und

Schlacht bis in den heutigen Tag herein. Für die Gegensätze, die in feindlichen Lagern einander gegenüberstehen, wählt Heinsius die Namen Humanismus und Realismus, und wir wollen sie, so wenig zutreffend sie auch sind, doch als die gewöhnlichsten beibehalten.

Bis im 18. Jahrhundert die Aufklärung ihr Licht zu verbreiten anfing, lag die sogenannte *höhere Bildung* ohne Einspruch in den Händen der Humanisten und beruhte fast allein auf dem Verständnis der alten *Klassiker.* Daneben ging eine *andere Bildung* einher, welche ihr Muster gleichfalls im Altertum suchte und der Hauptsache nach auf eine erkleckliche Kenntnis der *Bibel* hinauskam. Daß man in beiden Fällen die beste Bildung der antiken Welt zu seinem einzigen Stoff ausersah, beweist genugsam, wie wenig das eigene Leben noch etwas Würdiges darbot und wie weit wir noch davon entfernt waren, aus eigener Originalität die Formen der Schönheit, aus eigener Vernunft den Inhalt der Wahrheit erschaffen zu können. Wir hatten Form und Inhalt erst zu *lernen,* wir waren Lehrlinge. Und wie die antike Welt durch Klassiker und Bibel als *Herrin* über uns gebot, so war – was sich historisch beweisen läßt – das Herr- und Diener-Sein überhaupt das Wesen unseres gesamten Treibens, und lediglich aus dieser Natur des Zeitalters erklärt es sich, warum man so unbefangen nach einer »höheren Bildung« trachtete und vor dem gemeinen Volke sich durch sie auszuzeichnen beflissen war. Mit der Bildung wurde ihr Besitzer ein *Herr* der Ungebildeten. Eine volkstümliche Bildung würde dem entgegen gewesen sein, weil das Volk den *gelehrten Herrn* gegenüber im *Laienstande* verharren und die fremde Herrlichkeit nur anstaunen und verehren sollte. So setzte sich der *Romanismus* in der Gelehrsamkeit

fort, und seine Stützen sind Latein und Griechisch. Ferner konnte es nicht fehlen, daß diese Bildung durchgehends eine *formelle* blieb, sowohl deshalb, weil von dem verstorbenen und längst begrabenem Altertum ja nur die Formen, gleichsam die Schemen der Literatur und Kunst, sich zu erhalten im Stande waren, als besonders deshalb, weil Herrschaft über Menschen gerade durch formelles Übergewicht erworben und behauptet wird: es bedarf nur eines gewissen Grades von geistiger Gewandtheit zur Überlegenheit über die Ungewandten. Die sogenannte höhere Bildung war daher eine *elegante* Bildung, ein *sensus omnis elegantiae,* eine Bildung des Geschmacks und Formensinns, die zuletzt gänzlich zu einer grammatischen herabzusinken drohte und die deutsche Sprache selbst so sehr mit dem Geruche Latiums parfümierte, daß man heute noch z.B. in der soeben [1842] erschienenen »Geschichte des brandenburgisch-preußischen Staates. Ein Buch für *Jedermann.* Von [A.] Zimmermann« die schönsten lateinischen Satzbildungen zu bewundern Gelegenheit hat.

Indessen richtete sich allgemach aus der Aufklärung ein Geist des Widerspruchs gegen diesen Formalismus auf, und zu der Anerkennung unverlierbarer und allgemeiner Menschenrechte gesellte sich die Forderung einer alle umfassenden, einer menschlichen Bildung. Der Mangel einer reellen und in das Leben eingreifenden Belehrung war an der bisherigen Verfahrungsweise der Humanisten einleuchtend und erzeugte die Forderung einer praktischen Ausbildung. Fortan sollte alles Wissen Leben, das Wissen gelebt werden; denn erst die Realität des Wissens ist seine Vollendung. Gelang es, den Stoff des Lebens in die Schule einzuführen, durch ihn etwas allen Brauchbares zu bieten, und eben darum

alle für diese Vorbereitung aufs Leben zu gewinnen und der Schule zuzuwenden, so beneidete man die gelehrten *Herren* nicht mehr um ihr *absonderliches* Wissen, und das Volk beendete seinen *Laienstand.* Den Priesterstand der Gelehrten und den Laienstand des Volkes aufzuheben, ist das Streben des Realismus, und darum muß er den Humanismus überflügeln. Aneignung der klassischen Formen des Altertums begann zurückgedrängt zu werden, und mit ihr verlor die *Autoritäts-Herrschaft* ihren Nimbus. Die Zeit sträubte sich gegen den althergebrachten *Respekt* vor der Gelehrsamkeit, wie sie denn überhaupt gegen jeden Respekt sich auflehnt. Der *wesentliche* Vorzug der Gelehrten, die *allgemeine Bildung,* sollte allen zu Gute kommen. Was ist aber, fragte man, allgemeine Bildung anderes, als die Befähigung, trivial ausgedrückt, »über alles mitreden zu können«, ernster gesprochen, die Befähigung, jedes Stoffes Herr zu werden? Man sah, die Schule war hinter dem Leben zurückgeblieben, indem sie sich nicht nur dem Volke entzog, sondern auch bei ihren Zöglingen über der exklusiven Bildung die universelle versäumte, und sie anzuhalten unterließ, eine Menge Stoff, der uns vom Leben aufgedrungen wird, schon auf der Schule zu bemeistern. Hat ja doch die Schule, dachte man, die Grundlinien unserer Versöhnung mit allem, was das Leben darbietet, zu ziehen und dafür zu sorgen, daß keiner der Gegenstände, mit welchen wir uns dereinst befassen müssen, uns völlig fremd und außer dem Bereich unserer Bewältigung sei. Daher wurde aufs eifrigste Vertrautheit mit den Dingen und Verhältnissen der Gegenwart gesucht und eine Pädagogik in Aufnahme gebracht, welche auf alle Anwendung finden mußte, weil sie das allen gemeinsame Bedürfnis, sich in

ihre Welt und Zeit zu finden, befriedigte. Die Grundsätze der Menschenrechte gewannen in dieser Weise auf dem pädagogischen Gebiete Leben und Realität: die *Gleichheit,* weil jene Bildung alle umfaßte, und die *Freiheit,* da man in dem, was man brauchte, bewandert, mithin unabhängig und selbständig wurde.

Indes das Vergangene zu fassen, wie der Humanismus lehrt, und das Gegenwärtige zu ergreifen, worauf es der Realismus absieht, führt beides nur zur Macht über das *Zeitliche. Ewig* ist nur der Geist, welcher *sich* erfaßt. Deshalb empfingen Gleichheit und Freiheit auch nur ein untergeordnetes Dasein. Man konnte wohl anderen gleich und von ihrer Autorität emanzipiert werden; von der *Gleichheit mit sich selbst,* von der Ausgleichung und Versöhnung unseres zeitlichen und ewigen Menschen, von der Verklärung unserer Natürlichkeit zur Geistigkeit, kurz von der Einheit und der Allmacht unseres Ichs, das sich selbst genügt, weil es außer ihm nichts Fremdes stehen läßt –: Davon ließ sich in jenem Prinzip kaum eine Ahnung erkennen. Und die *Freiheit* erschien wohl als Unabhängigkeit von Autoritäten, war aber noch leer an Selbstbestimmung und lieferte noch keine Taten eines *in sich freien* Menschen, Selbstoffenbarungen eines *rücksichtslosen,* d.h. eines aus dem Fluktuieren der Reflexion erretteten Geistes. Der *formell* Gebildete sollte freilich nicht mehr über den Meeresspiegel der allgemeinen Bildung hervorragen und verwandelte sich aus einem »höher Gebildeten« in einen »einseitig Gebildeten« (als welcher er natürlich seinen unbestrittenen Wert behält, da alle allgemeine Bildung bestimmt ist, in die verschiedensten Einseitigkeiten spezieller Bildung auszustrahlen); allein der im Sinne des Realismus Gebildete war auch nicht über die Gleichheit

mit anderen und die Freiheit *von* anderen, nicht über den sogenannten *»praktischen Menschen«* hinausgekommen. Zwar konnte die leere Eleganz des Humanisten, des *Dandy*, der Niederlage nicht entgehen; allein der Sieger gleißte vom Grünspan der Materialität und war nichts Höheres als ein *geschmackloser Industrieller*. *Dandismus* und *Industrialismus* streiten um die Beute lieblicher Knaben und Mädchen und tauschen oft verführerisch ihre Rüstungen, indem der Dandy im ungeschliffenen Zynismus und der Industrielle mit weißer Wäsche erscheint. Allerdings wird das lebendige Holz industrieller Streitkolben die trockenen Stecken dandistischer Entmarkung zerbrechen; lebendig aber oder tot, Holz bleibt Holz, und soll die Flamme des Geistes leuchten, so muß das Holz in Feuer aufgehen.

Warum muß inzwischen auch der Realismus, wenn er, wozu ihm doch die Fähigkeit nicht abzusprechen, das Gute des Humanismus in sich aufnimmt, gleichwohl zu Grunde gehen? Gewiß kann er das Unveräußerliche und Wahre des Humanismus, die formelle Bildung, in sich aufnehmen, was ihm mehr und mehr durch die möglich gewordene Wissenschaftlichkeit und vernünftige Behandlung aller Lehrobjekte leicht gemacht wird (ich erinnere nur beispielsweise an Beckers Leistungen für die deutsche Grammatik), und durch diese Veredlung seinen Gegner aus der festen Position verdrängen. Da der Realismus so gut als der Humanismus davon ausgeht, daß es die Bestimmung aller Erziehung sei, dem Menschen *Gewandtheit* zu verschaffen, und beide z.B. darin übereinkommen, daß man sprachlich an alle *Wendungen* des Ausdrucks gewöhnen, mathematisch die *Wendungen* der Beweise einschärfen müsse usw., daß man also auf Meisterschaft in Handhabung des Stoffes,

auf Bemeisterung desselben hinzuarbeiten habe: so wird es gewiß nicht ausbleiben, daß auch der Realismus endlich als letztes Ziel die *Geschmacksbildung* anerkenne und die *formierende* Tätigkeit obenan stelle, wie das schon jetzt zum Teil der Fall ist. Denn in der Erziehung hat ja doch aller gegebene Stoff nur darin seinen Wert, daß die Kinder lernen, etwas damit *anzufangen,* ihn zu *gebrauchen.* Wohl darf nur Nützliches und Brauchbares, wie die Realisten wollen, eingeprägt werden; allein der Nutzen wird doch einzig im Formieren zu suchen sein, im Verallgemeinern, im Darstellen, und man wird diese humanistische Forderung nicht abweisen können. Die Humanisten haben darin Recht, daß es vornehmlich auf die formelle Bildung ankommt – darin Unrecht, daß sie diese nicht in der Bewältigung *jedes* Stoffes finden; die Realisten verlangen das Richtige darin, daß *jeder* Stoff auf der Schule angefangen werden müsse, das Unrichtige dann, wenn sie nicht die formelle Bildung als hauptsächlichen Zweck ansehen wollen. Der Realismus kann, wenn er die rechte Selbstverleugnung übt und sich nicht den materialistischen Verführungen hingibt, zu dieser Überwindung seines Widersachers und zugleich zur Versöhnung mit ihm kommen. Warum feinden wir ihn nun dennoch an?

Wirft er denn wirklich die Schale des alten Prinzips von sich, und steht er auf der Höhe der Zeit? Danach ist ja doch alles zu beurteilen, ob es sich zu der Idee bekennt, welche die Zeit als ihr Teuerstes errungen hat, oder ob es hinter ihr einen stationären Platz einnimmt. – Es muß jene unvertilgbare Furcht auffallen, mit der die Realisten vor der Abstraktion und Spekulation zurückschaudern, und ich will deshalb ein paar Stellen aus Heinsius hierhersetzen, der in diesem Punkte steifen

Realisten nichts nachgibt und mir Anführungen aus diesen erspart, die leicht zu geben wären. Seite 9 heißt es: »Man hörte auf den höheren Bildungsanstalten von philosophischen Systemen der Griechen, von Aristoteles und Plato, auch wohl der Neueren, von Kant, daß er die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als unerweislich hingestellt, von Fichte, daß er die moralische Weltordnung an die Stelle des persönlichen Gottes gesetzt, von Schelling, Hegel, Herbart, Krause, und wie alle die Entdecker und Verkünder überirdischer Weisheit heißen mögen. Was, sagte man, sollen wir, soll die deutsche Nation mit idealistischen Schwärmereien anfangen, die weder den empirischen und positiven Wissenschaften noch dem praktischen Leben angehören und dem Staate nicht frommen? Was mit einer dunklen Erkenntnis, die nur den Zeitgeist verwirrt, zu Unglauben und Atheismus führt, die Gemüter spaltet, die Studierenden selbst von den Lehrstühlen ihrer Apostel verscheucht und sogar unsere Nationalsprache verdunkelt, da sie die klarsten Begriffe des gesunden Menschenverstandes in mystische Rätsel umwandelt? Ist das die Weisheit, die unsere Jugend zu sittlich guten Menschen, denkenden Vernunftwesen, treuen Bürgern, brauchbaren und tüchtigen Arbeitern in ihrem Beruf, liebenden Gatten und sorgsamen Vätern für die Begründung häuslichen Wohlseins heranbilden soll?« Und Seite 45: »Sehen wir auf die Philosophie und Theologie, die als Wissenschaften des Denkens und Glaubens für das Wohl der Welt obenan gestellt werden. Was sind sie durch ihre gegenseitigen Reibungen geworden, seit Luther und Leibniz die Bahn dazu brachen? Der Dualismus, Materialismus, Spiritualismus, Naturalismus, Pantheismus, Realismus, Idealismus, Supernaturalis-

mus, Rationalismus, Mystizismus und wie alle die abstrusen Ismen überspannter Spekulationen und Gefühle heißen mögen: was haben sie denn nun dem Staat, der Kirche, den Künsten, der Volkskultur für Segen gebracht? Das Denken und Wissen ist freilich in seinem Umfang erweitert; ist aber jenes auch deutlicher und dieses sicherer geworden? Die Religion, als Dogma, ist reiner, aber der subjektive Glaube ist verworrener, geschwächt, in seinen Stützen gebrochen, durch Kritik und Hermeneutik erschüttert oder in Schwärmerei und pharisäische Scheinheiligkeit umgewandelt; und die Kirche? – ach – ihr Leben ist Zwiespalt oder Tod. Ist es nicht so? –« Weshalb zeigen sich denn die Realisten der Philosophie so abhold? Weil sie ihren eigenen Beruf verkennen und mit aller Gewalt beschränkt bleiben wollen, statt unumschränkt zu werden! Warum hassen sie die Abstraktion? Weil sie selbst abstrakt sind, weil sie von der Vollendung ihrer selbst, von dem Aufschwung zur erlösenden Wahrheit abstrahieren!

Wollen wir etwa die Pädagogik den Philosophen in die Hände spielen? Nichts weniger als das! Sie würden sich ungeschickt genug benehmen. Denen allein werde sie anvertraut, die mehr sind als Philosophen, darum aber auch unendlich mehr als Humanisten oder Realisten. Die letzteren haben den richtigen Geruch, daß auch die Philosophen untergehen müssen, aber keine Ahnung davon, daß ihrem Untergang eine Auferstehung folgt: sie abstrahieren von der Philosophie, um ohne sie in den Himmel ihrer Zwecke zu gelangen, sie überspringen sie und – fallen in den Abgrund eigener Leerheit, sie sind, gleich dem ewigen Juden, *unsterblich,* nicht *ewig.* Nur die Philosophen können sterben

und finden im Tode ihr eigentliches Selbst; mit ihnen stirbt die Reformations-Periode, das Zeitalter des Wissens. Ja, so ist es, das *Wissen* selbst muß sterben, um im Tode wieder aufzublühen als *Wille;* die Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, diese herrlichen Blumen dreier Jahrhunderte, werden in den Mutterschoß der Erde zurücksinken, damit eine neue Freiheit, die des Willens, von ihren edelsten Säften sich nähre. Das Wissen und seine Freiheit war das Ideal jener Zeit, das auf der Höhe der Philosophie endlich erreicht worden ist: hier wird der Heros sich selbst den Scheiterhaufen erbauen und sein ewiges Teil in den Olymp retten. Mit der Philosophie schließt unsere Vergangenheit ab, und die Philosophen sind die Raphaele der Denk-Periode, an welchen das alte Prinzip in leuchtender Farbenpracht sich vollendet und durch Verjüngung aus einem zeitlichen ein ewiges wird. Wer hinfort das Wissen bewahren will, der wird es verlieren; wer es aber aufgibt, der wird es gewinnen. Die Philosophen allein sind berufen zu diesem Aufgeben und diesem Gewinn: sie stehen vor dem flammenden Feuer und müssen, wie der sterbende Heros, ihre irdische Hülle verbrennen, wenn der unvergängliche Geist frei werden soll.

So viel als möglich muß verständlicher gesprochen werden. Darin nämlich liegt noch immer der Fehler unserer Tage, daß das Wissen nicht vollendet und zur Durchsichtigkeit gebracht wird, daß es ein materielles und formelles, ein positives bleibt, ohne sich zum absoluten zu steigern, daß es uns befrachtet als eine Bürde. Ähnlich jenem Alten muß man Vergeßlichkeit wünschen, muß aus der beseligenden Lethe trinken: sonst kommt man nicht zu sich. Alles Große muß zu sterben wissen und durch seinen Hintritt sich verklären; nur das

Klägliche sammelt, gleich dem starrgliedrigen Reichskammergerichte, Akten auf Akten und spielt Jahrtausende in zierlichen Porzellanfiguren, wie die unvergängliche Kinderei der Chinesen. Das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, Wissen zu sein und wieder ein einfacher menschlicher Trieb wird – der Wille. So wird z.B. der, welcher Jahre lang über seinen »Beruf als Mensch« nachgedacht hat, alle Sorgen und Pilgerschaften des Suchens in demselben Augenblicke in die Lethe eines einfachen Gefühles, eines von Stund' an allmählich leitenden Triebes versenken, in welchem er jenen gefunden hat. Der »Beruf des Menschen«, dem dieser auf tausend Pfaden und Stegen der Forschung nachspürte, schlägt, sobald er erkannt worden, in die Flamme des sittlichen Willens aus und durchglüht die Brust des nicht mehr im Suchen zerstreuten, sondern wieder frisch und *naiv* gewordenen Menschen.

> Auf, bade, Schüler, unverdrossen,
> Die ird'sche Brust im Morgenrot.

Das ist das Ende und zugleich die Unvergänglichkeit, die Ewigkeit des Wissens: das Wissen, das wieder einfach und unmittelbar geworden, als Wille *sich* (das Wissen) in jeder Handlung von neuem und in neuer Gestalt setzt und offenbart. Nicht der Wille ist von Haus aus das Rechte, wie uns die Praktischen gerne versichern möchten, nicht überspringen darf man das Wissenwollen, um gleich im Willen zu stehen, sondern das Wissen vollendet sich selbst zum Willen, wenn es sich entsinnlicht und als Geist, »der sich den Körper baut«, sich selbst erschafft. Darum haften an jeder Erziehung, die nicht auf diesen Tod und diese Himmelfahrt des Wissens ausgeht, die Gebrechen der Zeitlichkeit, die Formalität

und Materialität, der Dandismus und Industrialismus. Ein Wissen, welches sich nicht so läutert und konzentriert, daß es zum Wollen fortreißt, oder mit anderen Worten, ein Wissen, welches mich nur als ein Haben und Besitz beschwert, statt ganz und gar mit mir zusammengegangen zu sein, so daß das freibewegliche Ich, von keiner nachschleppenden Habe geniert, frischen Sinnes die Welt durchzieht, ein Wissen also, das nicht *persönlich* geworden, gibt eine ärmliche Vorbereitung aufs Leben ab. Man will es nicht zur Abstraktion kommen lassen, worin doch erst die wahre Weihe allem konkreten Wissen verliehen wird: denn durch sie wird der Stoff wirklich getötet und in Geist verwandelt, dem Menschen aber die eigentliche und letzte Befreiung gegeben. Nur in der *Abstraktion* ist die *Freiheit:* der freie Mensch nur der, welcher das Gegebene überwunden und selbst das aus ihm fragweise Herausgelockte wieder in die Einheit seines Ichs zusammengenommen hat.

Ist es der Drang unserer Zeit, nachdem die *Denkfreiheit* errungen, diese bis zu jener Vollendung zu verfolgen, durch welche sie in die *Willensfreiheit* umschlägt, um die letztere als das Prinzip einer neuen Epoche zu verwirklichen, so kann auch das letzte Ziel der Erziehung nicht mehr das *Wissen* sein, sondern das aus dem Wissen geborene *Wollen,* und der sprechende Ausdruck dessen, was sie zu erstreben hat, ist: der *persönliche* oder *freie Mensch.* Die Wahrheit selbst besteht in nichts anderem als in dem Offenbaren seiner selbst, und dazu gehört das Auffinden seiner selbst, die Befreiung von allem Fremden, die äußerste Abstraktion oder Entledigung von aller Autorität, die wiedergewonnene Naivität. Solche durchaus *wahren* Menschen liefert die

Schule nicht; wenn sie dennoch da sind, so sind sie es *trotz* der Schule. Diese macht uns wohl zu Herrn über die Dinge, allenfalls auch zu Herrn über unsere Natur; zu freien Naturen macht sie uns nicht. Kein noch so gründliches und ausgebreitetes Wissen, kein Witz und Scharfsinn, keine dialektische Feinheit bewahrt uns vor der Gemeinheit des Denkens und Wollens. Es ist wahrlich nicht das Verdienst der Schule, wenn wir nicht die Selbstsucht aus ihr mitbringen. Jede Art entsprechender Eitelkeit und jede Art der Gewinnsucht, Ämtergier, mechanischer und serviler Dienstbeflissenheit, Achselträgerei usw. verbindet sich sowohl mit dem ausgebreiteten Wissen als mit der eleganten, klassischen Bildung, und da dieser ganze Unterricht keinerlei Einfluß auf unser sittliches Handeln ausübt, so verfällt er häufig dem Lose, so weit vergessen zu werden, als er nicht *gebraucht* wird: man schüttelt den Schulstaub ab. Und dies alles darum, weil die Bildung nur im Formellen oder im Materiellen, höchstens in beidem gesucht wird, nicht in der Wahrheit, in der Erziehung des *wahren* Menschen. Die Realisten machen zwar einen Fortschritt, indem sie verlangen, der Schüler solle das finden und verstehen, was er lernt: Diesterweg z.B. weiß viel von dem »Erlebungsprinzip« zu reden; allein das Objekt ist auch hier nicht die Wahrheit, sondern irgendein Positives (wohin auch die Religion zu rechnen), das der Schüler mit der Summe seines übrigen positiven Wissens in Übereinstimmung und Zusammenhang zu bringen angeleitet wird, ohne irgendeine Erhebung über die Vierschrötigkeit des Erlebens und Anschauens, und ohne allen Anreiz, mit dem *Geiste,* welchen er durch Anschauung gewonnen, weiter zu arbeiten, und *aus* ihm zu produzieren, d.h. spekulativ zu sein, was

praktisch soviel sagen will, als zu sein und sittlich zu handeln. Im Gegenteil, *verständige* Leute zu erziehen, das soll genügen; auf *vernünftige* Menschen ist's nicht eigentlich abgesehen; Dinge und Gegebenes zu verstehen, dabei hat's sein Bewenden, – *sich zu vernehmen* scheint nicht jedermanns Sache zu sein. So fördert man den Sinn für das Positive, sei es nach seiner formellen oder zugleich nach seiner materiellen Seite, und lehrt: sich in das Positive schicken. Wie in gewissen anderen Sphären, so läßt man auch in der pädagogischen die Freiheit nicht zum Durchbruch, die Kraft der *Opposition* nicht zu Worte kommen: man will *Unterwürfigkeit.* Nur ein formelles und materielles Abrichten wird bezweckt, und nur Gelehrte gehen aus den Menagerien der Humanisten, nur »brauchbare Bürger« aus denen der Realisten hervor, die doch beide nichts als *unterwürfige* Menschen sind. Unser guter Fond von Ungezogenheit wird gewaltsam erstickt, und mit ihm die Entwicklung des Wissens zum freien Willen. Resultat des Schullebens ist dann das Philistertum. Wie wir uns in der Kindheit in alles zu finden gewöhnten, was uns aufgegeben wurde, so finden und schicken wir uns später ins positive Leben, schicken uns in die Zeit, werden ihre Knechte und sogenannte gute Bürger. Wo wird denn an Stelle der bisher genährten Unterwürfigkeit ein Oppositionsgeist gestärkt, wo wird statt des lernenden Menschen ein schaffender erzogen, wo verwandelt sich der Lehrer in den Mitarbeiter, wo erkennt er das Wissen als umschlagend in das Wollen, wo gilt der freie Mensch als Ziel, und nicht der bloß gebildete? Leider nur erst an wenigen Orten. Die Einsicht muß aber allgemeiner werden, daß nicht die Bildung, die Zivilisation, die höchste Aufgabe des Menschen ausmacht, sondern die Selbst-

betätigung. Wird darum die Bildung vernachlässigt werden? Gerade so wenig als wir die Denkfreiheit einzubüßen gesonnen sind, indem wir sie in die Willensfreiheit eingehen und sich verklären lassen. Wenn der Mensch erst seine Ehre darein setzt, sich selbst zu fühlen, zu kennen und zu betätigen, also in Selbstgefühl, Selbstbewußtsein und Freiheit, so strebt er von selbst, die Unwissenheit, die ihm ja den fremden, undurchdrungenen Gegenstand zu einer Schranke und Hemmung seiner Selbsterkenntnis macht, zu verbannen. Weckt man in den Menschen die Idee der Freiheit, so werden die Freien sich auch unablässig immer wieder selbst befreien; macht man sie hingegen nur *gebildet,* so werden sie sich *auf höchst gebildete und feine Weise* allezeit den Umständen anpassen und zu unterwürfigen Bedientenseelen ausarten. Was sind unsere geistreichen und gebildeten Subjekte größtenteils? Hohnlächelnde Sklavenbesitzer und selber – Sklaven.

Die Realisten dürfen sich des Vorzugs rühmen, daß sie nicht bloße Gelehrte erziehen, sondern verständige und brauchbare Bürger: ja ihr Grundsatz »Man lehre alles mit Beziehung auf das praktische Leben!« könnte sogar als das Motto unserer Zeit gelten, wenn sie die wahre Praxis nur nicht in gemeinem Sinn auffaßten. Die wahre Praxis ist aber nicht die, sich durch's Leben durchzuarbeiten, und das Wissen ist mehr wert, als daß man es verbrauchen dürfte, um damit seine praktischen Zwecke zu erjagen. Vielmehr ist die höchste Praxis die, daß ein freier Mensch sich selbst offenbart, und das Wissen, das zu sterben weiß, ist die Freiheit, welche Leben gibt. »Das praktische Leben!« Damit glaubt man sehr viel gesagt zu haben, und doch führen selbst die Tiere ein durchaus praktisches Leben, sobald die Mutter sie

ihrer theoretischen Säuglingschaft entwöhnt hat, und suchen entweder nach Lust in Feld und Wald ihr Futter oder werden ins Joch eines – Geschäftes eingespannt. Der tierseelenkundige [Peter] Scheitlin würde den Vergleich noch viel weiter führen, bis in die Religion hinein, wie zu ersehen aus seiner »Tierseelenkunde« [1840], einem gerade darum sehr belehrenden Buche, weil es das *Tier* dem zivilisierten Menschen und den *zivilisierten Menschen* dem Tiere so nahe rückt. Jene Intention, »fürs praktische Leben zu erziehen«, bringt nur *Leute von Grundsätzen* hervor, die nach *Maximen* handeln und denken, keine *prinzipiellen* Menschen; *legale* Geister, nicht *freie*. Etwas ganz anderes aber sind Menschen, in denen die Totalität ihres Denkens und Handelns in steter Bewegung und Verjüngung wogt, und etwas anderes solche, die ihren Überzeugungen *treu* sind: die Überzeugungen selbst bleiben unerschüttert, pulsieren nicht als stets erneuertes Arterienblut durch das Herz, erstarren gleichsam als feste Körper und sind, wenn auch erworben und nicht eingelernt, doch etwas Positives und gelten noch obenein als etwas Heiliges. So mag die realistische Erziehung wohl feste, tüchtige, gesunde Charaktere erzielen, unerschütterliche Menschen, treue Herzen, und das ist für unser schleppenträgerisches Geschlecht ein unschätzbarer Gewinn; allein die *ewigen* Charaktere, in welchen die Festigkeit nur in dem unablässigen Fluten ihrer stündlichen Selbstschöpfung besteht, und die darum ewig sind, weil sie sich in jedem Augenblicke selbst machen, weil sie die *Zeitlichkeit* ihrer jedesmaligen Erscheinung aus der nie welkenden und alternden Frische und Schöpfungstätigkeit ihres ewigen Geistes setzen – die gehen nicht aus jener Erziehung hervor. Der sogenannte gesunde Charakter

ist auch im besten Falle nur ein starrer; soll er ein vollendeter sein, so muß er zugleich ein *leidender* werden, zukkend und schauernd in der seligen *Passion* einer unaufhörlichen Verjüngung und Neugeburt.

So laufen denn die Radien aller Erziehungen in dem einen Mittelpunkt zusammen, welcher *Persönlichkeit* heißt. Das Wissen, so gelehrt und tief oder so breit und faßlich es auch sei, bleibt so lange doch nur ein Besitz und Eigentum, als es nicht in dem unsichtbaren Punkt des Ichs zusammengeschwunden ist, um von da als Wille, als übersinnlicher und unfaßlicher Geist allgewaltig hervorzubrechen. Das Wissen erfährt diese Umwandlung dann, wenn es aufhört, nur an Objekten zu haften, wenn es ein Wissen von sich selbst, oder, falls dies deutlicher scheint, ein Wissen der Idee, ein Selbstbewußtsein des Geistes geworden ist. Dann verkehrt es sich sozusagen in den Trieb, den Instinkt des Geistes, in ein *bewußtloses Wissen,* von dem sich jeder wenigstens eine Vorstellung zu machen vermag, wenn er es damit vergleicht, wie so viele und umfassende Erfahrungen bei ihm selbst in das einfache Gefühl sublimiert wurden, das man *Takt* nennt: alles aus jenen Erfahrungen gezogene weitläufige Wissen ist in ein *augenblickliches* Wissen konzentriert, wodurch er im Nu sein Handeln bestimmt. Dahin aber, zu dieser Immaterialität, muß das Wissen durchdringen, indem es seine sterblichen Teile opfert und als unsterbliches – Wille wird.

In diesem Umstande liegt großenteils die Not unserer seitherigen Erziehung, daß das Wissen nicht zum Willen, zur Betätigung seiner selbst, zur reinen Praxis sich läuterte. Die Realisten fühlten den Mangel, halfen ihm jedoch auf eine elende Weise dadurch ab, daß sie ideenlose und unfreie »Praktiker« ausbildeten. Die meisten

Seminaristen sind ein lebendiger Beleg dieser traurigen Wendung. Zugestutzt aufs Trefflichste stutzen sie wieder zu, dressiert dressieren sie wieder. *Persönlich* aber muß jede Erziehung werden, und vom Wissen ausgehend doch stets das Wesen desselben im Auge behalten, dies nämlich – daß es nie ein Besitz, sondern das Ich selbst sein soll. Mit einem Worte, nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Zivilisieren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souveräner Charaktere; und darum darf der Wille, der bisher so gewalttätig unterdrückte, nicht länger geschwächt werden. Schwächt man ja doch auch den Wissenstrieb nicht, warum denn den Willenstrieb? Pflegt man jenen, so pflege man auch diesen. Die kindliche Eigenwilligkeit und Ungezogenheit hat so gut ihr Recht als die kindliche Wißbegierde. Die letztere regt man geflissentlich an; so rufe man auch die natürliche Kraft des Willens hervor, die *Opposition.* Wenn das Kind sich nicht fühlen lernt, so lernt es gerade die Hauptsache nicht. Man erdrücke seinen Stolz nicht, seinen Freimut. Gegen seinen Übermut bleibt meine eigene Freiheit immer gesichert. Denn artet der Stolz in Trotz aus, so will das Kind mir Gewalt antun; das brauche ich mir, der ich ja selbst so gut als das Kind ein Freier bin, nicht gefallen zu lassen. Muß ich mich aber durch die bequeme Schutzwehr der Autorität dagegen verteidigen? Nein, ich halte die Härte meiner eigenen Freiheit entgegen, so wird der Trotz der Kleinen von selbst zerspringen. Wer ein ganzer Mensch ist, braucht keine – Autorität zu sein. Und bricht der Freimut als Frechheit aus, so verliert diese ihre Kraft an der sanften Gewalt eines echten Weibes, an ihrer Mütterlichkeit, oder an

der Festigkeit des Mannes; man ist sehr schwach, wenn man die Autorität zu Hilfe rufen muß, und sündigt, wenn man glaubt, den Frechen zu bessern, sobald man aus ihm einen Furchtsamen macht. Furcht und Respekt fordern, das sind Dinge, die mit der heimgegangenen Periode dem Rokoko-Stil angehören.

Worüber klagen wir also, wenn wir die Mängel unserer heutigen Schulbildung ins Auge fassen? Darüber, daß unsere Schulen noch im alten Prinzip stehen, in dem des *willenlosen Wissens*. Das junge Prinzip ist das des Willens, als der Verklärung des Wissens. Darum kein »*Konkordat* zwischen Schule und Leben«, sondern die Schule sei Leben, und dort, wie außer ihr, sei die Selbstoffenbarung der Person die Aufgabe. Die universelle Bildung der Schule sei Bildung zur Freiheit, nicht zur Unterwürfigkeit: Freisein, das ist das wahre *Leben*. Die Einsicht in die Leblosigkeit des Humanismus hätte den Realismus zu dieser Erkenntnis treiben sollen. Indes gewahrte man an der humanistischen Bildung nur den Mangel aller Befähigung zum sogenannten praktischen (bürgerlichen – nicht persönlichen) Leben, und wendete sich, im Gegensatz wider jene bloß formelle Bildung, einer materiellen Bildung in der Meinung zu, daß man durch Mitteilung des im Verkehr brauchbaren Stoffes nicht nur den Formalismus überwinden, sondern auch das höchste Bedürfnis befriedigen werde. Allein auch die praktische Bildung steht noch weit zurück hinter der persönlichen und freien; und gibt jene die Geschicklichkeit, sich durch's Leben zu schlagen, so verschafft diese die Kraft, den Feuerfunken des Lebens aus sich herauszuschlagen; bereitet jene darauf vor, sich in einer gegebenen Welt zu Hause zu finden, so lehrt diese, bei sich zu Hause zu sein. Wir sind noch nicht

alles, wenn wir uns als nützliche Glieder der Gesellschaft bewegen; wir vermögen vielmehr selbst dies erst dann vollkommen, wenn wir freie Menschen, selbstschöpferische (uns selbst schaffende) Personen sind.

Ist nun die Idee und der Trieb der neuen Zeit die *Willensfreiheit*, so muß der Pädagogik als Anfang und Ziel die Ausbildung der *freien Persönlichkeit* vorschweben. Humanisten wie Realisten beschränken sich noch aufs *Wissen*, und wenn's hoch kommt, so sorgen sie für das freie Denken und machen uns durch theoretische Befreiung zu *freien Denkern*. Durch das Wissen werden wir indes nur *innerlich* frei (eine Freiheit übrigens, die nie wieder aufgegeben werden soll), äußerlich können wir bei aller Gewissens- und Denkfreiheit Sklaven und in Untertänigkeit bleiben. Und doch ist gerade jene für das Wissen *äußere* Freiheit für den Willen die innere und wahre, die sittliche Freiheit.

In dieser darum universellen Bildung, weil in ihr der Niedrigste mit dem Höchsten zusammentrifft, begegnen wir erst der wahren Gleichheit Aller, der *Gleichheit freier* Personen: nur die Freiheit ist Gleichheit.

Man kann, wenn man einen Namen will, über die Humanisten und Realisten die *Sittlichen* (ein deutsches Wort) stellen, da ihr Endzweck die sittliche Bildung ist. Doch kommt dann freilich gleich der Einwand, daß uns diese wieder für positive Sittlichkeitsgesetze werden ausbilden wollen, und daß das im Grunde schon bisher immer geschehen sei. Weil es aber bisher geschehen ist, so meine ich das auch nicht, und daß ich die Kraft der Opposition geweckt, den Eigenwillen nicht gebrochen, sondern verklärt wissen will, das könnte den Unterschied hinreichend verdeutlichen. Um indes die hier gestellte Forderung selbst noch von den besten Bestre-

bungen der Realisten – wie eine solche z.B. in dem eben erschienenen Programm Diesterwegs, Seite 36, so ausgedrückt wird: »In dem Mangel an Charakterbildung liegt die Schwäche unserer Schulen, wie die Schwäche unserer Erziehung überhaupt. Wir bilden keine Gesinnung« – zu unterscheiden, sage ich lieber, wir brauchen fortan eine *persönliche* Erziehung (nicht Einprägung einer Gesinnung). Will man diejenigen, welche diesem Prinzip folgen, wieder -isten nennen, so nenne man sie meinetwegen *Personalisten.*

Daher wird, um noch einmal an Heinsius zu erinnern, der »lebhafte Wunsch der Nation, daß die Schule dem Leben näher gerückt werden möchte« nur dann erfüllt, wenn man in der vollen Persönlichkeit, Selbständigkeit und Freiheit das eigentliche Leben findet, da, wer nach diesem Ziele strebt, nichts des Guten, weder aus dem Humanismus noch aus dem Realismus, aufgibt, wohl aber beides unendlich höher rückt und veredelt. Auch kann der *nationale* Standpunkt, welchen Heinsius einnimmt, noch nicht als der richtige gepriesen werden, da dies vielmehr erst der *persönliche* ist. Erst der freie und persönliche Mensch ist ein guter Bürger (Realisten), und selbst bei dem Mangel spezieller (gelehrter, künstlerischer usw.) Kultur ein geschmackvoller Beurteiler (Humanisten).

Soll daher am Schlusse mit kurzen Worten ausgedrückt werden, nach welchem Ziel unsere Zeit zu steuern hat, so ließe sich der notwendige Untergang der willenlosen Wissenschaft und der Aufgang des selbstbewußten Willens, welcher sich im Sonnenglanz der freien Person vollendet, etwa folgendermaßen fassen: das *Wissen* muß sterben, um als *Wille* wieder aufzuerstehen und als freie *Person* sich täglich neu zu schaffen.

Kunst und Religion

Hegel behandelt die Kunst *vor* der Religion; diese Stellung gebührt ihr, sie gebührt ihr sogar unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte. Sobald die Ahnung erwacht, daß der Mensch in sich selbst ein Jenseits habe, d.h. daß er im tierischen und natürlichen Zustand sich nicht genüge, sondern ein *anderer* werden müsse (und für den *gegenwärtigen* Menschen ist doch wohl der *andere,* der er werden soll, ein zukünftiger, der erst jenseits seines dermaligen Befindens erwartet werden muß – ein *jenseitiger:* so ist ja der Jüngling die Zukunft und das Jenseits des Knaben, in welches er erst hineinwachsen muß, und so ist der sittliche Mensch das Jenseits des bloß – unschuldigen Kindes): sobald jene Ahnung in dem Menschen erwacht und er darauf hindrängt, sich zu teilen und zu entzweien in das, was er *ist,* und das, was er *werden* soll, so strebt er sehnsüchtig nach dem letzteren, nach diesem zweiten und anderen Menschen, und rastet nicht eher, als bis er die *Gestalt* dieses jenseitigen Menschen vor sich sieht. Lange wogt es in ihm hin und her; er fühlt nur, daß sich eine Lichtgestalt in der Finsternis seines Innern erheben wolle, aber die sicheren Konturen und die feste Form fehlen ihr noch. Mit dem im Dunkel ungewiß tappenden Volke tappt auch der künstlerische Genius eine Zeit lang nach dem Bilde ihrer Ahnung suchend umher; was aber keinem gelingt, ihm gelingt es: er gibt der Ahnung Form, er findet die Gestalt, er erschafft das – *Ideal.* Was ist der vollkommene Mensch, des Menschen eigenste Bestimmung, von der alle eine Anschauung zu erhalten sich sehnen, anderes, als der ideale Mensch, des Menschen *Ideal?*

Der Künstler hat endlich das rechte *Wort,* das rechte *Bild,* die rechte *Anschauung* für das entdeckt, wonach alle verlangten; er stellt es auf: es ist das *Ideal.* »Ja, das ist es! Das ist jene Gestalt des Vollkommenen, das ist der Ausdruck für unser Sehnen, die frohe Botschaft (Evangelium), welche unsere längst ausgesendeten Kundschafter, die labungsdurstigen Fragen unseres Geistes, heimbringen!« So ruft das Volk bei der Schöpfung des Genies und fällt – anbetend nieder.

Ja, *anbetend!* Der heiße Drang des Menschen, nicht allein zu sein, sondern sich zu verdoppeln, nicht zufrieden zu sein mit sich, dem natürlichen, sondern den zweiten zu suchen, den geistigen Menschen – dieser Drang ist befriedigt durch das Werk des Genius, und die *Entzweiung* ist vollendet. Jetzt erst atmet der Mensch befriedigt auf; denn die Wirren seines Inneren sind gelöst, die beunruhigende Ahnung – *hinausgeworfen als Gestalt:* der Mensch steht sich selbst *gegenüber.* Dieses Gegenüber ist er selbst und ist es nicht: es ist sein *Jenseits,* auf das alle Gedanken und Gefühle hinfluten, ohne es ganz zu erreichen, und es ist *sein* Jenseits, eingehüllt und unzertrennlich verwoben mit dem Diesseits seiner Gegenwart. Es ist der *Gott* seines Innern, aber er ist draußen; darum kann er ihn nicht fassen, nicht begreifen. Verlangend breitet er seine Arme aus, aber das Gegenüber ist nicht zu erreichen; denn wäre es zu erreichen, wo bliebe dann das »Gegenüber«? Wo bliebe die *Entzweiung* mit all ihren Schmerzen und all ihrer Wonne? Wo bliebe – sprechen wir es aus, wie diese Entzweiung mit einem anderen Worte heißt! – wo bliebe die *Religion?*

Die Kunst schafft Entzweiung, indem sie dem Menschen das Ideal entgegenstellt, der Anblick des Ideales

aber, der so lange dauert, bis vom unverwandten, gierigen Auge das Ideal wieder eingesogen und verschlungen worden, heißt Religion. Darum, weil sie ein Anblikken ist, bedarf sie eines Gegenstandes oder Objektes, und der Mensch verhält sich als Religiöser zu dem durch die Kunstschöpfung hinausgeworfenen Ideal, zu seinem zweiten, äußerlich gewordenen Ich, als zu einem *Objekte*. Hier liegen alle Qualen, alle Kämpfe von Jahrtausenden; denn fürchterlich ist es, *außer sich zu sein,* und außer sich ist jeder, der sich selbst zum Objekte hat, ohne dies Objekt ganz mit sich vereinigen und als Objekt, als Gegen- und Widerstand vernichten zu können. Die religiöse Welt lebt in den Freuden und Leiden, die sie von diesem Objekte erfährt, sie lebt in der Entzweiung ihrer selbst, und ihr geistiges Dasein ist nicht ein vernünftiges, sondern ein *verständiges*. Die Religion ist eine **Verstandes-Sache!** So hart als das Objekt, das kein Frommer ganz für sich gewinnen kann, dem er sich vielmehr unterwerfen muß, so spröde ist auch sein eigener Geist diesem Objekte gegenüber: er ist *Verstand*. »Kalter Verstand?« – So kennt ihr nichts als jenen »kalten« Verstand? Wißt nicht, daß nichts so glühend heiß, so heldenmütig ist, als der Verstand? »Censeo, Carthaginem esse delendam«, sprach Catos Verstand, und er blieb unverrückt dabei. »Die Erde bewegt sich um die Sonne«, sprach Galileis Verstand, selbst während der schwache Greis knieend die Wahrheit abschwur; und als er aufstand, sagte er wieder: »Und sie bewegt sich doch um die Sonne«. Keine Gewalt ist groß genug, uns den Gedanken zu verrücken, daß 2 mal 2 = 4 ist, und des Verstandes ewiges Wort bleibt dies: »Hier steh' ich, ich kann nicht anders!« Und die Sache eines solchen Verstandes, der nur unerschüt-

terlich ist, weil sein Objekt (2 mal 2 = 4 usw.) sich nicht erschüttern läßt, die Sache eines solchen Verstandes sollte die Religion sein? Ja, sie ist es. Auch sie hat ein unerschütterliches Objekt, dem sie verfallen ist: der Künstler hat es ihr erschaffen, nur der Künstler könnte ihr's wieder nehmen. Denn sie selbst ist ohne Genialität. Es gibt kein religiöses Genie, und niemand wird behaupten, daß man in der Religion Genies, Talente und Talentlose unterscheiden dürfe. Zur Religion hat jeder gleiche Fähigkeit, so gut als zum Verständnis des Dreiecks und des pythagoräischen Lehrsatzes. Man verwechsele nur nicht Religion und Theologie; zu dieser hat freilich nicht jeder die gleiche Befähigung, so wenig als zur höheren Mathematik und Astronomie: diese Dinge erfordern einen selteneren Grad von – Scharfsinn. Nur der Religionsstifter ist genial, er ist aber auch der Schöpfer des Ideals, mit dessen Schöpfung jede weitere Genialität unmöglich wird. Wo der Geist an ein Objekt gebunden ist und alles Maß seiner Bewegung ihm von eben diesem Objekte bestimmt wird (denn wollte der Religiöse durch einen entschiedenen Zweifel am Dasein Gottes über die Unübersteiglichkeit dieses Objektes dennoch hinaussteigen, so würde er damit eben aufhören, ein Religiöser zu sein, etwa wie ein Gespenstergläubiger, wenn er am Dasein der Gespenster, dieser Objekte, entschieden zweifelte, kein Gespenstergläubiger mehr wäre. Der Religiöse erbaut sich nur darum »Beweise für das Dasein Gottes«, weil er, festgebannt in dem Kreise des Glaubens an dieses Dasein, *innerhalb* desselben sich eine freie Bewegung des – Verstandes und Scharfsinns vorbehält), wo, sage ich, der Geist von einem Objekte abhängig ist, das er zu erklären, zu erforschen, zu fühlen, zu lieben usw. sucht,

da ist er nicht frei und, weil Freiheit die Bedingung der Genialität, auch nicht genial. Eine geniale Frömmigkeit ist ein ebenso großer Unsinn als eine geniale Leineweberei. Die Religion bleibt auch dem Schalsten zugänglich, und jeder phantasielose Tropf kann und wird doch immer noch Religion haben, weil ihn die Phantasielosigkeit nicht hindert, in Abhängigkeit zu leben.

»Ist denn nicht aber die Liebe das eigenste Wesen der Religion, sie, die doch ganz eine Sache des Gefühls und nicht des Verstandes ist?« Wenn sie eine Herzenssache ist, muß sie darum weniger eine Verstandessache sein? Eine Herzenssache ist sie, wenn sie mein ganzes Herz einnimmt; das schließt nicht aus, daß sie auch meinen ganzen Verstand einnehme, und macht sie überhaupt zu nichts besonders Gutem: denn der Haß und Neid kann auch Herzenssache sein. Die Liebe ist in der Tat nur eine Verstandessache, wobei sie übrigens in ihrem Titel als Herzenssache unbeschädigt bleibt: eine Sache der Vernunft ist sie nicht, denn im Reiche der Vernunft gibt's ebensowenig eine Liebe, als im Himmel, nach Christi bekanntem Worte, gefreit wird. Allerdings läßt sich von einer »unverständigen« Liebe sprechen. Sie ist entweder so unverständig, daß sie wertlos und nichts weniger als Liebe ist, wie manches Vergaffen in ein hübsches Gesicht oft schon Liebe genannt wird, oder sie erscheint nur zur Zeit noch ohne *ausdrücklichen* Verstand, kann aber zum Ausdruck desselben kommen. So ist die Kindesliebe zunächst zwar nur *an sich* verständig ohne bewußte Einsicht, allein nichtsdestoweniger von vornherein Verstandessache, weil sie nur so weit geht, als der – Verstand des Kindes, und mit ihm zugleich entsteht und wächst. Solange das Kind noch keine Zeichen von Verstand gibt, zeigt es auch – wie jedem die

Erfahrung gelehrt haben kann – noch keine Liebe: es bestimmt sich als bloßes *Gefühls*wesen und *fühlt* eben darum noch nichts von Liebe. In dem Maße erst, als es die Objekte – wozu ja auch die Menschen gehören – sondert, schließt es sich an einen Menschen mehr an als an den andern, und mit seiner *Furcht* – oder, wenn man es so nennen will, seinem Respekte – beginnt seine *Liebe*. Das Kind liebt, weil es von einem Gegenstande oder *Objekte,* also von einem Menschen, in dessen Machtbereich oder Zauberkreis gezogen wird: es *versteht* das mütterliche Wesen seiner Mutter wohl von anderem Wesen zu unterscheiden, wenn es sich darüber auch noch nicht *verständig auszusprechen* weiß. Vor jenem *Verständnis* liebt kein Kind, und seine hingebendste Liebe ist nichts als – das innigste Verständnis. Wer Kindesliebe sinnig beobachtet hat, dem wird die Erfahrung diesen Satz bestätigen. Aber nicht bloß Kindesliebe steigt und sinkt mit dem Verständnis des »Gegenstandes« (so hört man ja oft, wenn auch ungeschickt, doch sehr bezeichnend die Geliebten nennen), sondern jede Liebe. Tritt ein *Mißverständnis* ein, so verliert die Liebe während seiner Dauer mehr oder weniger, und man braucht sogar das Wort Mißverständnis geradezu für Mißhelligkeit, womit eine Störung der Liebe bezeichnet wird. Die Liebe ist unhaltbar und unwiederbringlich verloren, wenn man sich in einem Menschen vollständig *getäuscht* hat: das Mißverständnis ist dann vollkommen und die Liebe erloschen.

Der Liebe ist ein Objekt, ein »Gegenstand« unentbehrlich. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Verstande, der eben darum die eigentliche und einzige Geistestätigkeit des Religiösen ist, weil dieser nur Gedanken über und an ein *Objekt* hat, nur Betrachtungen und

Andacht, nicht freie, objektlose, »vernünftige« Gedanken, welche letzteren er vielmehr für »philosophische Hirngespinste« ansieht und verurteilt. Ist aber dem Verstande ein Objekt notwendig, so hört seine Wirksamkeit immer da auf, wo er ein Objekt so ausgenossen hat, daß er nichts mehr daran zu tun findet und damit fertig ist. Mit seiner Tätigkeit erlischt sein Anteil an der Sache, weil, soll er sich liebend hingeben und ihr alle Kräfte widmen, sie ihm ein – *Mysterium* sein muß. Auch hierin ergeht's ihm wie der Liebe. Eine Ehe ist nur dann unvergänglicher Liebe versichert, wenn die Gatten sich täglich neu erscheinen und jeder in dem andern einen *unerschöpflichen* Born frischen Lebens erkennt, d.h. ein Mysterium, ein Unerforschliches, Unbegreifliches. Finden sie nichts Neues mehr aneinander, so löst sich die Liebe unaufhaltsam in die Langeweile und Gleichgültigkeit auf. So auch *ist* der Verstand nur, indem er *tätig ist,* und wo er seine Kräfte nicht mehr üben kann an einem Mysterium, weil das Dunkel desselben verschwunden ist, da entfernt er sich von dem ganz verstandenen und dadurch schal gewordenen Gegenstande. Wer von ihm geliebt sein will, der muß sich, wie eine kluge Frau, wohl hüten, ihm alle seine Reize auf einmal zu bieten; jeden Morgen einen neuen, und die Liebe währt Jahrtausende! Ganz eigentlich das Mysterium ist es, was die Verstandessache zur Herzenssache ausbildet: der *ganze* Mensch ist mit seinem Verstande bei der Sache, das macht sie zur Herzenssache.

Hat nun die Kunst den Menschen das Ideal erschaffen und ihnen damit ein *Objekt* gegeben, mit welchem der Geist lange Zeiten hindurch ringt und in diesem Ringen mit Objekten die bloße Verstandestätigkeit geltend macht, so ist die Kunst die Schöpferin der Religion und

darf in einem philosophischen System, wie das Hegels ist, ihren Platz nicht *hinter* der Religion einnehmen. Nicht bloß die Dichter Homer und Hesiod »haben den Griechen ihre Götter gemacht«, sondern auch andere haben als Künstler Religionen gestiftet, wenngleich man ihnen den Künstler-Namen als zu geringfügig beizulegen verschmäht. Die Kunst ist der Anfang, das A der Religion; sie ist aber auch ihr Ende, ihr Ω; ja noch mehr, sie ist auch ihre Begleiterin. Ohne die Kunst und den idealschaffenden Künstler entsteht die Religion nicht; durch ihn vergeht sie wieder, indem er sein Werk zu sich zurücknimmt, und durch ihn erhält sie sich auch, indem er sie stets erfrischt. Wenn die Kunst in ihrer ganzen Energie auftritt, so erschafft sie eine Religion und steht am Anfange derselben: niemals ist die Philosophie Schöpferin einer Religion, denn nie erzeugt sie eine Gestalt, die dem Verstande als *Objekt* dienen könnte, sie erzeugt überhaupt keine *Gestalt* und ihre bildlosen Ideen lassen sich nicht im religiösen Kultus anbetend verehren. Dagegen folgt die Kunst jederzeit dem Triebe, das eigenste und beste des Geistes oder vielmehr den Geist selbst in möglichster Fülle als eine ideale Gestalt hervorzutreiben, ihn aus dem Dunkel, das ihn umhüllt, solange er noch in der Brust des künstlerischen *Subjektes* schlummert, zu erlösen, und durch Gestaltung ein *Objekt* aus ihm zu bilden. Diesem Objekte, dem Gotte, steht der Mensch dann gegenüber, und selbst der Künstler fällt vor ihm, der Schöpfung seines Geistes, auf die Knie. Im Verkehr und Kampfe mit dem Objekte verfolgt die Religion nun einen der Kunst entgegengesetzten Weg, indem sie das Objekt, welches der Künstler dadurch hervorbrachte, daß er die ganze Kraft und Fülle seines Inneren zu einer herrlichen Gestaltung

konzentrierte und sie, die mit eines jeden eigenstem Bedürfnis und Verlangen harmonierte, der Welt als Objekt vor Augen stellte, wieder in das Innere, wohin sie gehört, zurückzunehmen und wieder *subjektiv* zu machen sucht. Sie trachtet das Ideal oder den Gott mit dem Menschen, dem Subjekt, zu versöhnen und ihn seiner harten Gegenständlichkeit zu entkleiden. Der Gott soll innerlich werden (»Nicht Ich, sondern Christus lebt in mir«), die Entzweiung will sich selbst auflösen und loswerden; der mit dem Ideal entzweite Mensch strebt seinerseits dieses wieder zu gewinnen (Gott und Gottes Gnade zu gewinnen und endlich Gott ganz zu seinem Ich zu machen), und der vom Menschen noch getrennte Gott sucht anderseits jenen für das Himmelreich zu gewinnen: sie ergänzen und suchen sich beide. Aber sie finden sich nie und werden nie eins; die Religion selbst verschwände, wenn beide jemals eins würden, da sie nur in ihrer Trennung besteht. Daher hofft der Gläubige auch nichts mehr, als daß er einst zum »*Schauen* von Angesicht zu Angesicht« kommen werde.

Doch die Kunst begleitet auch die Religion, indem das menschliche Innere, durch den Kampf mit dem Objekt bereichert, bald wieder in einem Genius zu neuer Gestaltung ausbricht und das seitherige Objekt durch frische Bildung verschönert und verklärt. Schwerlich vergeht ein Menschenalter ohne eine solche, der Kunst zu dankende Verklärung. Endlich aber steht die Kunst auch am Ende einer Religion. Heiteren Mutes nimmt sie ihr Gebilde wieder in Anspruch, und als das ihrige es behauptend raubt sie ihm die Objektivität, erlöst es aus der Jenseitigkeit, in welche es die Zeit der Religion hindurch verfallen war, und verschönert es nicht mehr bloß, sondern vernichtet es gänzlich. Ihr Geschöpf, die

Religion, zurückfordernd, erscheint die Kunst beim Untergang einer Religion, und indem sie tändelnd die ganze Ernsthaftigkeit des alten Glaubens darum, weil er den Ernst des Inhalts, den er an den fröhlichen Dichter zurückgeben mußte, eingebüßt hat, als eine lachende *Komödie* aufstellt, hat sie sich selbst und damit neue Schöpfungskraft wiedergefunden. Denn – erlassen wir ihr den Vorwurf ihrer Grausamkeit nicht! – so grausam als sie in der Komödie vernichtet, so unerbittlich stellt sie wieder her, was sie von neuem zu vernichten gedenkt. Sie schafft ein neues Ideal, ein neues Objekt und eine neue Religion. Die Kunst kommt nicht darüber hinaus, wieder Religion zu machen, und Raphaels Christusbilder verklären den Christus dergestalt, daß er die Basis einer neuen Religion, der Religion des »von allen Menschensatzungen geläuterten« *biblischen* Christus wird. Von frischem beginnt der Verstand seine unermüdliche Reflexionstätigkeit, indem er auf und über das neue Objekt so lange reflektiert, bis er es durch immer tieferes Verständnis ganz inne geworden ist: mit der hingebendsten Liebe versenkt er sich in dasselbe und lauscht seinen Offenbarungen und Eingebungen. So heiß er aber, dieser religiöse Verstand, sein Objekt liebt, so glühend haßt er auch alle, die es nicht lieben: Religionshaß ist von religiöser Liebe unzertrennlich. Wer nicht an *sein* Objekt glaubt, der ist ein Ketzer; und der ist wahrlich nicht fromm, der Ketzerei duldet. Wer will es leugnen, daß Philipp II von Spanien unendlich frömmer war als Joseph II von Deutschland, und daß Hengstenberg wahrhaft fromm ist, Hegel aber gar nicht? In dem Maße, als in unserer Zeit der Haß abgenommen hat, ist auch die religiöse Gottesliebe matt geworden und einer *humanen* Liebe gewichen, die nicht

fromm, sondern *sittlich* ist, weil sie mehr für Menschenwohl als für Gott »eifert«. Der tolerante Friedrich der Große kann wahrlich nicht für ein Musterbild der *Frömmigkeit* gelten, wohl aber für ein erhabenes Vorbild der *Menschlichkeit,* der Humanität. Wer seinem Gott dient, der muß ihm ganz dienen. Es ist darum z.B. eine verkehrte Zumutung an den *Christen,* daß er dem Juden keine Fesseln anlegen soll: auch der Christ mit dem mildesten Herzen kann nicht anders, wenn er nicht gegen seine Religion gleichgültig sein will oder eben gedankenlos verfährt. Denkt er *verständig* über die Forderungen seiner Religion nach, so muß er den Juden ausschließen von christlichen Rechten, oder, was dasselbe ist, von den Rechten der Christen, und das vor allen Dingen im Staate. Denn die Religion ist für jeden, der ihr nicht bloß lau anhängt, ein Verhältnis der *Entzweiung.*

Dies also ist die Stellung der Kunst zur Religion. Jene erschafft das Ideal und gehört an den Anfang; diese hat am Ideal ein Mysterium und wird in jedem zu einer um so innigeren Frömmigkeit, je fester an dem Objekte hängt und von ihm abhängt. Ist aber das Mysterium aufgeklärt, die Gegenständlichkeit und Fremdheit gebrochen und eben damit das Wesen einer bestimmten Religion vernichtet, dann hat die Komödie ihre Aufgabe zu lösen und durch den anschaulichen Beweis von der Leerheit oder besser Ausgeleertheit des Objektes den Menschen von seiner altgläubigen Anhänglichkeit an das Verödete zu befreien. Diesem ihrem Wesen gemäß greift die Komödie auch in jedem Gebiete das Heiligste heraus und benutzt z.B. die heilige Ehe, weil die von ihr dargestellte Ehe nicht mehr – heilig ist, sondern eine leergewordene Form, an welcher man nicht länger haf-

ten soll. Aber selbst die Komödie geht der Religion vorher wie die gesamte Kunst: sie macht nur Raum für das Neue, dem die Kunst selbst wieder Gestalt zu geben vorhat.

Macht die Kunst das Objekt und lebt die Religion nur in der Ankettung an das Objekt, so unterscheidet sich die Philosophie von beiden sehr deutlich. Ihr steht weder ein Objekt gegenüber, wie der Religion, noch macht sie eines, wie die Kunst, sondern sie legt vielmehr ebensowohl auf alle Objektmacherei als auf die ganze Objektivität selbst die zermalmende Hand und atmet die *Freiheit.* Die Vernunft, der Geist der Philosophie, beschäftigt sich nur mit sich selbst und kümmert sich um kein Objekt. Dem Philosophen ist Gott so gleichgültig als ein Stein: er ist der ausgemachteste Atheist. Wenn er sich mit Gott beschäftigt, so ist das keine Verehrung desselben, sondern eine Verwerfung: es sucht dann nur die *Vernunft* nach dem Funken von *Vernunft,* der sich in jene Form verborgen hat; denn die Vernunft sucht nur sich selbst, bekümmert sich nur um sich selbst, liebt nur sich selbst, oder liebt sich eigentlich nicht, da sie an ihr kein Objekt hat, sondern sie selbst ist. Neander hat daher mit richtigem Instinkte dem »Gott der Philosophen« sein »pereat!« gebracht.

Allein, über die Philosophie haben wir uns nicht vorgenommen hier weiter zu sprechen: sie liegt jenseits des Themas.

Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis

Es ist schlimm, wenn wohlmeinender Unverstand sich in Sachen mischt, die über seinen Gesichtskreis hinausliegen, wie dies der Kölnischen und der Spenerschen Zeitung in bezug auf den projektierten Verein der »Freien« begegnet ist; beide überbieten sich in faselnder Altweiberweisheit, krassen Mißdeutungen und sinnlosen Voraussetzungen. Und doch war es so leicht, hier das Wahre zu finden, da der Boden, aus welchem dieser Entschluß hervorgewachsen ist, für keinen Gebildeten mehr eine *terra incognita* sein kann. Es wäre nur nötig gewesen, auf Strauß, Feuerbach, Bauer und auf die »Deutschen Jahrbücher« zurückzugehen, um sich solche phantastischen und abenteuerlichen Vorstellungen vom Halse zu halten. Aber es sollte ja die Religion verteidigt, es sollte die freie durch die christliche Gesinnung bekämpft werden; das gibt der Sache freilich ein anderes Ansehen, und was zunächst als Unverstand erscheint, ist vielleicht wohlberechnete, durch alle bisherigen Präzedenzen und durch die Heiligkeit der Sache berechtigte Taktik. Dann erscheint freilich die Redensart von den Panzerhemden nur als eine prächtige rhetorische Figur, die Erinnerung an die Vernunftgöttin als ein Popanz, der für schwache Geister hergestellt wird. Diesen nun mag daher auch die Versicherung gelten, daß sie nach wie vor ruhig schlafen können, wenn sie ein gutes Gewissen zum Kopfkissen haben und der Polizei das wohlverdiente Zutrauen schenken, daß sie meuch-

lerische Angriffe auf das Leben friedlicher Bürger und ehrbarer Familienväter zu verhüten wissen werde. Überdies wissen wir wohl, daß im Namen Gottes und der Religion Scheiterhaufen errichtet, Dolche gezückt, Verfolgungen verhängt worden sind; der größte Bogen, der je aus Englands Papierfabriken hervorgegangen ist, würde nicht genügen, um eine vollständige Martyrologie der Schlachtopfer der Religion aufzunehmen. Von der Philosophie ist nichts dergleichen bekannt; sie ist nur immer die Unterdrückte und Verfolgte gewesen und wird diese edlere Stelle auch schwerlich gegen die der Verfolgung vertauschen wollen. Allerdings haben die Zeiten sich etwas gebessert: man steinigt nicht mehr, man kreuzigt nicht mehr, man verbrennt nicht mehr; – aber man hat noch andere, nicht weniger probate Mittel: man vertreibt die Lehrenden von Amt und Brot, man verjagt diejenigen, welche ihrem alten Glauben treu bleiben, aus der Heimat, man verdächtigt diejenigen, welche die Vernunft als einzige und ausschließliche Norm ihres Lebens und Handelns anerkennen, man ruft gegen sie die Leidenschaften des Pöbels auf. Man sagt nicht: steinigt die Verruchten!, aber man meint mit einer versteckten *argumentatio ad hominem,* der gesunde Sinn der Mitbürger werde solches Treiben nicht dulden. Vielleicht wirkt's; wo nicht, so versucht man's anders. Oder man deutet auf eine sehr verständliche Weise an, daß Leute, die eine freie Gesinnung haben, Halunken, Mörder, Banditen sein müssen.

Was wollen denn nun die »Freien«, was so lächerliche Anklagen hervorrufen konnte? Die Antwort ist einfach: sie wollen eben frei sein, frei von *allem* Glauben, *aller* Überlieferung und Autorität, weil diese unmenschlich sind. Sie wollen *keine* Religion, weil alle Religion nur

äußerlich fixiert und als Fremdes dem Menschen vorführt, was in seiner eigenen Brust lebt. Es ist daher lächerlich, ihnen die Vernunftreligion oder die Vernunftgöttin unterzuschieben. Von Vernunftreligion konnte nur da die Rede sein, wo man die Kette zwar zersprengt, aber noch nicht abgeworfen hatte. Die »Freien« kennen keinen jenseitigen, in nebelhafter Ungewißheit schwebenden Gott, keinen geoffenbarten, kein *être suprême,* oder wie es sonst heißen möge, sondern nur den Gott im Menschen und in der Geschichte, wenn man diesen noch so nennen will. Sie allein sind bei ihm, weil er in ihnen ist. Alle anderen Stufen des Bewußtseins haben nur ein trügerisches Spiegelbild, eine leere Phantasmagorie. Für sie gibt es natürlich keine Offenbarung, denn dem Menschen kann sein eigenes Wesen nicht geoffenbart, sondern nur zum Bewußtsein gebracht werden; für sie gibt es nicht die gemeine Vorstellung der persönlichen Unsterblichkeit, weil sie wissen, daß der Geist allein unsterblich ist, für sie nicht so viele andere entwürdigende Vorstellungen, welche nur darauf hinausgehen, das Endliche zu verunendlichen und den Geist durch rohe Versinnlichung zu schänden.

Also jammert, ihr Sklavenseelen, denen das Bewußtsein ihrer Knechtschaft angeboren ist und deren Knie zu biegsam geformt sind, um sich in der Stellung zu gefallen, welche dem freien und edlen Menschentum allein geziemt. Also zittert, ihr ehrbaren Leute, haltet eure Börsen fest und nehmt eure Hälse in acht! Wer wird euch eure 4 Prozente garantieren, wenn es keine Religion mehr gibt? Wer euch vor Mord und Totschlag schützen? Indes vertraut nur der Polizei, vor allen Dingen mißtraut aber denen, welche nicht müde werden,

euch zu sagen, daß die Religion die Bedingung der Moral und der Sittlichkeit sei. Seid überzeugt, daß, wo ihr diese Redensart hört, immer im Trüben gefischt wird. Freilich haben uns unsere Seelsorger versichert, daß man nicht guter Mensch sein könne, ohne guter Christ zu sein. Jawohl, so haben sie gesagt, aber wer hat's ihnen geglaubt? In dem Interesse ihrer Kaste mag es liegen, daß das Christentum als der einzige Quell aller Tugenden erscheine, denn sie sind dessen Verweser; in ihrem Interesse mag es liegen, von einem jenseitigen Gott zu sprechen, denn sie sind seine Leibgarde, seine Söldlinge, seine Hofschranzen, welche aus guten Gründen die Entfremdung zwischen ihm und uns so viel wie möglich zu erweitern suchen. Aber wir? Wir sollten glauben, daß es ohne Religion, besonders ohne Christentum, keine Tugend, keine Moral, keine Sittlichkeit gebe. Mit solchen Märchen äfft man Kinder. Wir wissen, wo wir das Rechte und Gute zu suchen haben, und werden uns wohl hüten, es aus zweiter Hand zu nehmen, da wir leider nur zu gewiß sind, daß wir es nicht rein und unverfälscht aus derselben erhalten. Wer wahrhafter Mensch sein will, der greife in seinen Busen, der suche das Edle und Große in der Menschennatur und in der Geschichte der Menschheit, und wem das nicht genügt, der betrachte das als ein Kennzeichen, daß er der Freiheit nicht wert ist, und daß ihm wahre Menschenwürde fehlt. Nein, ihr Pharisäer, das werdet ihr uns nicht vorreden, daß es außerhalb des Christentums keine Moral und keine Sittlichkeit gibt. Dieses hat vielmehr beiden Begriffen den Stempel des Eigennutzes aufgedrückt, indem es die Lehre der Vergeltung und der Belohnung einführte. Seien wir edler und tun wir das Gute nicht im Hinblick auf das Jenseits und den jenseiti-

gen Lohn, sondern weil es unserer und der menschlichen Natur würdig ist.

Hat man uns doch auch vorgeredet, daß man guter Christ sein müsse, um guter Bürger zu sein; spricht man uns doch unaufhörlich vom christlichen Staate, als ob Kirche und Staat nicht zwei ganz getrennte, nur zufällig und unrechtmäßig vermischte Gebiete wären. Als ob ich nicht meine Pflichten gegen den Staat erfüllen könnte, ohne irgendeiner Kirche anzugehören. Ob nicht vielleicht sogar besser, da die konsequente Durchführung der religiösen Forderungen zu gänzlicher Negation des Staates führt. Freilich liegt es wiederum im Interesse der schwarzen Männer, unter dem Schutze des Staates die Gewissen zu binden, die Überzeugungen zu fesseln. Schlimm für den Staat, wenn er auf sie hört, wenn er christlicher Staat sein will. War's doch der christliche Staat, der die Juden der Religion wegen aus der Gemeinschaft ihrer Mitbürger ausrangieren und in besonderen Korporationen belassen wollte; war's doch der christliche Staat, der die Altlutheraner nicht dulden und die Lehrfreiheit nur innerhalb der Grenzen des Christentums gestatten wollte. Die »Freien« ehren den Staat, nur nicht den christlichen; sie sind ihm mit Leib und Seele ergeben, sie werden Gut und Blut opfern, wenn seine Zwecke erheischen, und wollen fürs erste wenigstens seine Donner-Legion sein. Aber sie wollen nichts mit der Kirche zu schaffen haben und werden suchen, den unvermeidlichen Scheidungsprozeß zwischen Kirche und Staat nach Kräften zu beschleunigen. Sie erkennen das Christentum nicht an, aber da der Staat gewisse religiöse Formen zur Bestätigung bürgerlicher Akte adoptiert hat, so müssen sie sich diesen unterwerfen, sie *müssen* sich taufen, einsegnen, trauen lassen usw. Sie können nicht ins Leben treten, dasselbe

nicht verlassen, keine wichtige Handlung begehen, ohne mit der Kirche in Kollision zu kommen; ja sie müssen selbst den Namen Gottes, den sie nicht kennen, als Zeugnis der Wahrheit anrufen. Das ist ein unleidlicher Zustand für sie, dem sie sich um jeden Preis entziehen wollen.

Das ist alles, was sie fordern; sie wollen Bürger sein dürfen, ohne eine Religion zu haben. Und das scheint nicht zuviel verlangt. Wo die Unvernunft in so vielen Formen herrscht, da wird doch auch der Vernunft eine Existenz vergönnt werden können. Also keine Religion! Austritt aus der Kirche! Aber Moral, Sittlichkeit, Pflichten gegen Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Kein Götzendienst, aber Verehrung der sittlichen Mächte und alles wahrhaft Menschlichen. Aber warum jetzt schon damit hervortreten?, fragst du, wackerer Th. H., dessen Christentum selbst nicht ganz unverdächtig scheint, da du die Sache nur um ein paar Jahrtausende vertagt wissen willst. Warum jetzt? Weil endlich eine Zeit kommt, wo die Hülse gesprengt werden muß. Früher war die Freiheit nur in der Wissenschaft, und da auch nur in dunkle Formeln gehüllt. Leibniz, Spinoza, Hegel hatten die Wahrheit, aber das war eine esoterische. Jetzt endlich macht sie Miene, aus der Wissenschaft ins Leben überzuspringen und exoterisch und praktisch zu werden. Hoffen wir, daß es ihr schon gelingen werde.

Und nun, du furchtsamer Mann, der du von Mord und Dolchen träumst, wird auch wohl Deine Angst gestillt sein. Oder nicht? So wollen wir dir beim engeren Ausschuß der »Freien« eine Sicherheitskarte für dich und deine Familie und eine *sauve garde* für dein Haus erwirken, damit du siehst, daß sich »Freie« edel rächen. Und dann, *si fractus illabatur orbis*, du bist geborgen!

Einiges Vorläufige vom Liebesstaat

Allbekannt ist das sogenannte Sendschreiben des Freiherrn von Stein. Man hat daraus die Meinung gefaßt, daß die später eintretende Reaktionsperiode sich den im Sendschreiben ausgesprochenen Grundsätzen entfremdet und einer andern Sinnesart zugewendet habe, so daß der Liberalismus vom Jahre 1808 nach kurzer Dauer in einen bis auf unsere Tage hinausgezogenen Schlaf gesunken sei. An dem angeblichen Verkennen jener Prinzipien läßt sich jedoch zweifeln, und es müßte auch schon äußerlich sehr auffallend erscheinen, daß dieselben kraftvollen Menschen, welche wenige Jahre zuvor unter den stürmischsten Umständen eine freisinnige Ansicht aufstellten, kurz darauf so ohne weiteres von ihr abgefallen sein sollten, um einen entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Hat man es doch endlich erkannt, daß die langgehegte Meinung, die französische Revolution sei durch das Umschlagen der Napoleonischen Kaiserherrschaft sich selbst untreu geworden, auf einem Urteil und oberflächlichen Urteil beruhe; warum sollte nun nicht zwischen dem Steinschen Liberalismus und der späteren sogenannten Reaktion ein ähnlicher Zusammenhang stattfinden? Sehen wir das Sendschreiben daraufhin etwas näher an.

Zwei Zielpunkte hat, wie sogleich in die Augen springt, Stein mit der französischen Revolution gemein, nämlich die *Gleichheit* und *Freiheit*, und es kommt nur darauf an, wie er die eine und andere bestimmt.

Was zunächst die *Gleichheit* betrifft, so erkannte er, daß die Übermacht der um ihres *Standes* willen Bevorzugten, der *Privilegierten,* gebrochen werden, und an die Stelle der Vielherrschaft eine vollständige *Zentralisation* treten müsse. Daher sollte diejenige »Erbuntertänigkeit«, welche über die Untertanen des einen Herrn, des Königs, noch viele kleinere Herren herrschen ließ, ein Ende nehmen; nur die *Eine Erbuntertänigkeit Aller* sollte bleiben und gerade durch die Entsetzung der vielen Herren gestärkt werden. Gleicherweise sollte die »Polizeigewalt« Einzelner verschwinden, damit *Eine Polizei* über alle Untertanen wache. Die »Patrimonialgerichtsbarkeit«, wenigen durch alte Gerechtsame Bevorzugten gehörig, sollte durch *Eine Monarchische Justiz* abgelöst werden, und die Richter allein »von der höchsten Gewalt abhängen«. Durch diese Zentralisation wird das *Interesse aller* auf *einen* Punkt hingezogen, auf den König: man ist fortan nur ihm untertan, ohne sonstige Erbuntertänigkeit gegen andere Untertanen des Königs; man steht nur unter Seiner Polizeigewalt; man empfängt nur von fürstlicher Justiz den Rechtsspruch; man hängt nicht mehr vom Willen der »höher Geborenen« ab, sondern allein von dem der »höher Gestellten«, d.h. derer, welche der König, um seinen Willen zu vollziehen, an seiner Statt einsetzt und über diejenigen stellt, für welche sie in seinem Namen zu sorgen haben, der – Beamten. – Die Lehre von der *Gleichheit,* wie sie in dem Sendschreiben vorliegt, kommt also darauf hinaus, alle auf das *gleiche* Niveau der Untertänigkeit zu bringen. Kein Untertan des *Königs* sei in Zukunft zugleich der Untertan eines *Untertanen;* die Standesdifferenzen der Abhängigkeit seien ausgeglichen, und Eine Abhängigkeit die allgemeine.

Diesen Grundsatz der Gleichheit kann man unmöglich mit dem der französischen Revolution verwechseln. Die letztere verlangte eine Gleichheit der *Bürger*, die des Sendschreibens eine Gleichheit der *Untertanen*, eine *gleiche Untertänigkeit*. Einen geeigneten Ausdruck findet jener Unterschied auch darin, daß die im Sendschreiben verlangte »Nationalrepräsentation« die »Wünsche« der nivellierten Untertanen vor den Thron bringen soll, während in Frankreich die *Bürger* mittelst ihrer Repräsentanten einen »Willen«, freilich nur einen Bürgerwillen, keinen freien, haben. Der »Untertan« darf mit Recht nur »wünschen«.

Zweitens will aber das Sendschreiben nicht bloß die Gleichheit, es will auch die *Freiheit* aller. Daher der Aufruf: »Sorget, das *jeder*« (mit diesem Worte wird die *Gleichheit* der Untertanen ausgedrückt) »seine Kräfte *frei* in moralischer Richtung entwickeln könne«. In moralischer Richtung? Was soll das heißen? Als Gegensatz kann die physische Richtung nicht gedacht werden, da das Sendschreiben ein »physisch und moralisch kräftigeres Geschlecht erzielen will«. Auch die intellektuelle Richtung wollte man wohl schwerlich von der moralischen ausschließen, da man die Wissenschaft ja möglichst begünstigte. Am einfachsten bleibt als Gegensatz der moralischen die unmoralische Richtung übrig. Unmoralisch ist aber ein Untertan, wenn er aus dem Kreise seiner Untertanen-Eigenschaften hinausgeht. Ein Untertan, der im Staatsleben, in der Politik sich einen »Willen« anmaßte statt des »Wunsches«, der wäre offenbar unmoralisch; denn in der Untertänigkeit besteht allein der moralische Wert des Untertanen: im Gehorsam, nicht in der Selbstbestimmung. So scheint also die »moralische Richtung« sich für unvereinbar mit

der »spontanen Richtung«, der Richtung auf den freien Willen, auf Selbständigkeit und Souveränität des Willens zu erklären, und da das Wort »moralisch« auf die *Verpflichtung* hindeutet, so wird man wohl eine Erweckung des Pflichtgefühls gewollt und dies unter »freier Kraftentwicklung« verstanden haben. »Ihr seid *frei,* wenn ihr eure *Pflicht* tut!« ist der Sinn der moralischen Richtung. Worin besteht aber die Pflicht? Das Sendschreiben drückt sie klar und bestimmt mit den zur Devise gewordenen Worten aus: »In der Liebe zu Gott, König und Vaterland!« *Frei* in moralischer Richtung entwickelt sich, wer sich zu dieser Liebe entwickelt; der Erziehung war dadurch ihr bestimmtes Ziel gesteckt, sie war von Stund' an eine *moralische* oder *loyale,* eine Erziehung des *Pflichtgefühls,* wohin natürlich auch die religiöse Erziehung gerechnet werden muß, weil auch sie, die *Pflicht* gegen Gott einprägend, nichts anderes als eine moralische Erziehung ist. Und allerdings ist man moralisch frei, sobald man seine Pflicht erfüllt; das Gewissen, diese Gewalt der Moralität über die Immoralität, die Gebieterin des moralischen Menschen, sagt dem pflichtgetreuen Menschen, daß er recht gehandelt habe: »Mein Gewissen sagt mir's!« Darüber freilich, ob die befolgte Pflicht wirklich – Pflicht sei, sagt das Gewissen nichts; es spricht nur, wenn das, was für Pflicht gilt, verletzt wird. Daher empfiehlt das Sendschreiben, das Gewissen zu wecken, die Pflicht »gegen Gott, König und Vaterland« einzuschärfen, den religiösen Sinn des Volkes zu beleben und die Erziehung und den Unterricht der Jugend zu pflegen. – Dies ist die Freiheit, mit welcher nach dem Sendschreiben das Volk beglückt werden soll: die Freiheit in der Pflichterfüllung, die *moralische Freiheit.*

Wie oben die *Gleichheit* des Sendschreibens von jener, welche die französische Revolution verkündigte, sich wesentlich unterschied, so hier die *Freiheit.* Frei ist der souveräne Bürger des souveränen Volkes – so lehrte die Revolution; frei ist, wer Gott, König und Vaterland liebt – so lehrt das Sendschreiben: dort ist der souveräne Bürger frei, hier der liebevolle Untertan, dort *bürgerliche* Freiheit, hier *moralische.*

Und dieses Prinzip der Gleichheit und Freiheit als – Untertanengleichheit und moralische Freiheit war nicht etwa nur der Sinn jenes Sendschreibens und seiner Verfasser, sondern es war das herrschende Gefühl des gesamten Volkes, war das neue begeisternde *Prinzip* selbst, mit welchem es gegen die Napoleonische Übermacht anstürmte: es war die revolutionäre Freiheit und Gleichheit, umgewandelt zur *christlichen* Freiheit und Gleichheit. Es war, mit einem Wort, das Prinzip des deutschen und insbesondere des preußischen Volkes, von seiner Erhebung gegen die Fremdherrschaft an durch die sogenannte Reaktions- oder Restaurationsperiode hindurch bis – nun bis es ein Ende hat. Deshalb muß man die Meinung, als hätte ein *politischer* Freiheitsdrang, dem revolutionären ähnlich, das Volk zum Siege über Napoleon geführt, als irrig verwerfen. Wäre sein Prinzip das *politische* gewesen, es würde dasselbe nicht aufgegeben oder in seine Verkümmerung gewilligt haben. Man tut der Regierung Unrecht, wenn man glaubt, sie habe dem Volke etwas entzogen, wonach dieses mit Bewußtsein trachtete. Abgesehen von der Unmöglichkeit solcher Entziehung, so waren Regierung und Volk wirklich einhellig in der Abwehr der politischen Freiheit, dieser »Ausgeburt der Revolution«. Das eben erwarb ja Friedrich Wilhelm III so viel Hinge-

bung und Liebe, daß er gleichsam die vollendete Personifikation jener moralischen Freiheit darstellte, daß er durch und durch ein *Mann der Pflicht,* ein *gewissenhafter* Mensch war: »der Gerechte«!

Den Mittelpunkt der moralischen Freiheit bildet, wie wir sehen, die Pflicht der – *Liebe.* Wie ohne Widerspruch zugegeben zu werden pflegt, ist das Christentum seinem innersten Wesen nach die Religion der Liebe. Darum wird denn auch die moralische Freiheit, die sich in dem einen Gebote der Liebe konzentriert, die reinste und bewußteste Erfüllung des Christentums sein. Wer nichts als Liebe ist, der hat das Höchste erreicht, der ist wahrhaft frei! – so lautet das Evangelium der moralischen Freiheit. Als diese Überzeugung in den Herzen erwachte und sie mit der Seligkeit einer triumphierenden Wahrheit erfüllte, da mußte die Kraft des Despoten zu klein sein gegen die Gewalt eines solchen Gefühls, und das Christentum in seiner verklärtesten Gestalt, als Liebe, die Völker entzündend, rückte mit Siegesgewißheit heran gegen den Geist der Revolution. Dieser hatte das Christentum von der Erde vertilgen wollen, aber es raffte sich auf mit der ganzen Kraft seiner Natur, es trat als – Liebe gegen ihn in die Schranken, und es siegte, siegte über einen Geist, der zwar viel an ihm zu erdrükken vermocht hatte, aber das eine nicht erdrücken konnte – die Liebe. Denn wie viel des Christlichen auch gefallen war unter den Streichen der Revolution, die Liebe – sein innerstes Wesen – war in dem Busen der revolutionären Freiheit steckengeblieben. Sie hegte die Feindin in sich selbst, darum mußte sie vor der Feindin, als diese von außen heranzog, erliegen.

Doch lernen wir ein wenig diese Feindin der revolutionären Freiheit, die Liebe selber, kennen! Man pflegt der

Liebe die Selbstsucht gegenüber zu stellen, weil es die Natur der letzteren mit sich bringt, daß, wer ihr folgt, *ohne Rücksicht auf den anderen* oder *unbarmherzig* verfährt. Setzen wir nun den Wert des Menschen in die *Selbstbestimmung,* d.h. darin, daß nicht eine Sache oder eine andere Person ihn bestimmen, sondern er selbst der Schöpfer seiner selbst, mithin Schöpfer und Geschöpf in einem sei, so wird der Selbstsüchtige wahrscheinlich am weitesten hinter diesem Ziele zurückbleiben. Sein Grundsatz lautet so: die Dinge und die Menschen sind *für mich* da! Vermöchte er hinzuzusetzen: ich bin auch für sie da – so wäre er eben der Selbstsüchtige nicht mehr. Er geht nur darauf aus, den Gegenstand seiner Begierde zu haschen, läuft z.B. in der Brunst einem Mädchen nach, um dies allerliebste »Ding« (denn für mehr als ein Ding gilt es ihm nicht) zu – verführen usw. Um dieses Mädchens willen ein anderer Mensch zu werden, selbst etwas aus sich zu machen, um sie dadurch zu *verdienen:* das fällt ihm nicht ein; wie er ist, so ist er. Das eben macht ihn so verächtlich, daß keine Selbstgestaltung und Selbstbestimmung an ihm zu entdecken ist.

Ganz anders der Liebende. Die Selbstsucht ändert den Menschen nicht, die Liebe macht einen anderen Menschen aus ihm. »Seit er liebt, ist er ein ganz anderer Mensch geworden«, pflegt man zu sagen. Aber er macht als Liebender auch wirklich *selbst* etwas aus sich, indem er alles an sich tilgt, was dem Geliebten widerspricht; willig und hingebend *läßt* er sich bestimmen, und durch die Passion der Liebe umgewandelt, *richtet er sich nach dem anderen.* Sind in der Selbstsucht die Gegenstände nur *für mich* da, so bin ich in der Liebe auch *für sie:* wir sind *für einander.*

Überlassen wir jedoch die Selbstsucht ihrem Schicksal

und vergleichen wir lieber die Liebe mit der Selbstbestimmung oder Freiheit. In der Liebe bestimmt sich der Mensch, gibt sich ein gewisses Gepräge, wird zum Schöpfer seiner selbst. Allein er tut das alles um eines *anderen*, nicht um *seinetwillen*. Die Selbstbestimmung ist noch abhängig von dem anderen: sie ist zugleich Bestimmung durch den anderen, ist – Passion: der Liebende *läßt* sich bestimmen, bestimmen durch den Geliebten.

Der freie Mensch dagegen bestimmt sich weder durch noch für einen anderen, sondern rein aus sich; er vernimmt sich und findet in diesem Selbstvernehmen den Antrieb zur Selbstbestimmung: nur sich vernehmend, handelt er vernünftig und frei. Es ist ein Unterschied, ob man durch einen *anderen* oder durch sich bestimmt wird, ob man ein *Liebevoller* ist oder ein *Vernünftiger*. Die Liebe lebt von dem Grundsatze, daß jeder, was er tut, um des *anderen willen* tue, die Freiheit von dem, daß er es um *seinetwillen* tue; dort treibt mich die Rücksicht auf den *anderen*, hier treibe *ich* mich. Der Liebevolle handelt um *Gottes* willen, um der *Brüder* willen usw. und hat überhaupt keinen eigenen *Willen:* »Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe« – das ist sein Wahlspruch; der Vernünftige will keinen anderen Willen verwirklichen als den seinen, und achtet auch denjenigen, der seinen eigenen Willen hat, nicht den, der den Willen eines anderen befolgt. So hat die *Liebe* wohl recht gegen die *Selbstsucht*, da es edler ist, den Willen eines anderen zu dem seinigen zu machen und auszuführen, als willenlos von der durch irgendein Ding angeregten Begierde gestachelt zu werden, edler, sich nach einem anderen zu bestimmen als sich gar nicht zu bestimmen, sondern sich gehen zu lassen; gegen die

Freiheit aber hat die Liebe nicht Recht, weil in der Freiheit erst die Selbstbestimmung zur Wahrheit wird. Die Liebe ist zwar die letzte und schönste *Unterdrückung* seiner selbst, die glorreichste Weise der Selbstvernichtung und Aufopferung, der wonnereichste Sieg über die Selbstsucht; aber indem sie den Eigenwillen bricht, der nur Eigensinn und Begierde heißen dürfte, läßt sie auch zugleich den Willen nicht aufkommen, der dem Menschen erst die Würde des freien Menschen verleiht. Darum müssen wir an der Liebe zweierlei unterscheiden. Gegen die Selbstsucht gehalten, feiert der Mensch in ihr seine Verherrlichung, denn der Liebevolle hat, wenn auch nicht seinen eigenen, so doch einen Willen, der Selbstsüchtige hat keinen; der Liebevolle übt eine Selbstbestimmung aus, weil er um des anderen willen etwas aus sich macht und sich in die diesem angemessene Form umbildet, der Selbstsüchtige kennt die Selbstbestimmung nicht und verharrt in seiner Rohheit, ohne in irgendeinem Grade sein eigener Schöpfer zu werden; der Liebevolle ist ein Gebilde seiner selbst, indem er *sich* im anderen sucht und findet, der Selbstsüchtige ein Geschöpf der Natur, eine – Kreatur, die sich nicht sucht noch findet. – Wie aber erscheint die Liebe angesichts der Freiheit? Die Braut von Korinth spricht jene grauenvollen Worte aus, mit denen das entsetzliche Verbrechen der Liebe gegen die Freiheit enthüllt wird:

> Opfer fallen hier
> Weder Lamm noch Stier,
> Aber Menschenopfer unerhört!

Ja, Menschenopfer unerhört! Denn was den Menschen erst zum Menschen macht, der freie Wille, das schmettert die Liebe, ihr Reich für das alleinseligmachende

erklärend, von ihrem souveränen Throne aus donnernd nieder, und auf Sklaven-Schultern hoch emporgehoben proklamiert sie die Alleinherrschaft der – *Willenlosigkeit.*

Weil nicht in jeder Zeit jegliches gesagt werden kann, so brechen wir hier ab und überlassen es einer günstigeren Gelegenheit, die Erscheinungen des Liebesstaates im einzelnen darzulegen (Fußn.: Er ist es wert, denn er ist die vollendetste und – letzte Form des Staates). Überall werden wir dabei dem Grundsatz begegnen, daß der Liebevolle nicht Willen, sondern Wünsche hat, und werden sehen, wie prophetisch das große Wort des Gouverneurs von Berlin, Graf von Schulenburg, war: »Ruhe ist die erste Bürgerpflicht!« In den Armen der Liebe ruht und schläft der Wille, und nur die Wünsche, die Petitionen, wachen. *Ein* Kampf durchzieht allerdings auch diese Zeit des Liebesregimentes: es ist der Kampf gegen die *Lieblosen.* Da Einmütigkeit das Wesen der Liebe ist, da Fürsten und Völker in Liebe verbunden sind, so müssen sie ausscheiden, was den Liebesbund lockern will: die *Unzufriedenen* (Demagogen, Carbonaris, Cortes in Spanien, Adel in Rußland und Polen usw.). Sie stören das Vertrauen, die Hingebung, die Eintracht, die Liebe; »unruhige Köpfe« rühren die Ruhe des Vertrauens auf, und – Ruhe ist die erste Bürgerpflicht.

Über »Die Mysterien von Paris«
(Eugène Sue)

Die »Mysterien« haben großes Aufsehen in der Welt gemacht, und schon drängen sich die Nachahmungen in Masse. Man will den verborgenen Grund, die »unterste Schicht« der Gesellschaft kennenlernen, und neugierig blickt man sich in den finsteren, grauenvollen Winkeln um. Aber mit welchen Augen schaut man hinein? Mit dem Auge der gesicherten Sittsamkeit, des tugendhaften Schauders. »Welch ein Abgrund des Verderbens, welche Greuel, welche Tiefe des Lasters! Herrgott, wie darf es in deiner Welt so ruchlos zugehen!« Aber bald erwacht die christliche Liebe und rüstet sich zu allen Werken des Mitleids und der tätigen Hilfe. »Hier muß gerettet, hier muß der List des Satans entgegengearbeitet werden! O gewiß, hier ist viel zu retten und dem Reiche des Guten manche Seele zu gewinnen.«

Nun beginnt die Rührigkeit der Gedanken, und auf tausend Mittel und Wege wird gesonnen, wie dem Übel abzuhelfen, der grenzenlosen Verderbtheit zu steuern sei. Kerker mit abgesonderten Zellen, Leihhäuser für heruntergekommene Arbeiter, Stifter für gefallene und reuige Mädchen und unzähliges andere wird nicht nur vorgeschlagen, sondern auch sogleich unternommen. Es werden auch ganze Wohltätigkeits-Gesellschaften zusammentreten, wie man sie nie zuvor in solcher Ausdehnung gesehen hat, und an Aufopferung und Mildtätigkeit wird kein Mangel sein. Rudolph, der Großherzog von Gerolstein, ist von Eugène Sue als leuchtendes Vorbild dieser so sichtlich erstarkenden Nächstenliebe aufgestellt worden.

Welches Übel will man denn haben? Das Laster, die Sündenlust! Ihm sollen die Quellen durch nützliche Reformen abgeschnitten, die verführten Seelen entrissen und zur Lust an der Sittlichkeit bewogen werden. Und wer will dies große Werk, die Sünde um ihre Opfer und Diener zu bringen, verrichten? Wer anders als diejenigen, welche die Tugend lieben und einen sittlichen Lebenswandel für den wahren Beruf des Menschen erkennen.

Also die Tugendhaften wollen die Lasterhaften auf den rechten Weg bringen, die Diener im Reiche des Guten wollen das Reich des Bösen zerstören.

Seid ihr nicht alle damit einverstanden, daß es nichts Größeres und Edleres geben könne als die Verherrlichung des Guten, und habt ihr wohl etwas anderes an euch zu tadeln und zu bereuen, als daß ihr nur allzuoft noch vom Wege des Guten abweicht und »sündigt«? Fällt es einem von euch jemals ein zu fragen, ob das Gute wohl wert sei, daß man danach strebe, und ob das Gute wirklich dasjenige sei, was der Mensch durch sein Leben zu verwirklichen suchen müsse? Ihr zweifelt ebensowenig daran, als die Lasterhaften und Gottvergessenen etwas Gründliches dagegen einzuwenden wissen, wenn sie auch noch so viel dagegen – sündigen.

Ihr, die ihr die Sünder bekehren und bessern wollt, ihr seid ja selbst unbekehrbar und unverbesserlich. Ihr laßt den Zweifel gar nicht an euch kommen, ob das Gute nicht eben ein – leerer Wahn sei, und wenn ihr auch eingestehen müßt, daß ihr selbst es, gleich den Philosophen, die auch nur »Liebhaber der Weisheit« bleiben, niemals erreicht, ihr meint doch, die Sünder müßten zum Guten vermocht und dahin gebracht werden, »gut zu tun«. Ihr wollt die Sünder bekehren von der Lust am

Bösen. Mögt ihr euch vielleicht nicht selbst von der Lust am Guten bekehren? Fragt euch nicht, was das Gute sei, sondern ob es überhaupt sei, oder wollt ihr durchaus wissen, was es sei, so fragt euch zu allererst, ob es nicht eure – Einbildung sei.

Doch ihr seid schlagend mit euren Beweisen, indem ihr ja nur auf Beispiele hinzuweisen braucht: »Die Lüge ist böse, die Aufrichtigkeit aber ist gut, die Unbußfertigkeit ist böse, die Bußfertigkeit und Reue ist gut, die Unkeuschheit eine Sünde, die Keuschheit eine Tugend usw.«

Wohlan denn, blicken wir in die »Mysterien« und sehen dem Spiele zu, das Tugend und Laster in diesem Romane miteinander treiben. Ich werde von dem Zusammenhang und Verlauf dieser Geschichte nichts sagen, denn ich setze voraus, daß ihr's gelesen habt. Ebensowenig will ich von dem sogenannten Kunstwerte des Buches sprechen. Wenn ein sogenannter Jongleur die halsbrechendsten Stücke produziert oder ein Taschenspieler das Erstaunlichste leistet, so wird man doch am letzten Ende sagen, es waren eben Jongleur- und Taschenspielerkünste, ausgezeichnet in ihrer Art; aber über die Art selbst spricht man ohne besondere Achtung. So will ich auch unserem Verfasser nicht über die Kunstfertigkeit im Abschildern der sozialen Kontraste und Charaktere zu nahe treten, wenngleich er feineren Kunstkennern schwerlich überall ein Genüge getan haben mag; über das Abschildern selbst aber denke ich nicht groß genug, um mich durch das darin bewiesene Talent gegen den Mangel an aller tieferen und gewaltigeren Einsicht in das Wesen der Gesellschaft blind machen zu lassen. Görres hat auch ein schönes Talent an die Verstocktheit eines dummen Gedanken ver-

schwendet und muß in diesen Kindereien sich zu Tode gängeln lassen, wie er, so viele andere.

Obwohl der Großherzog von Gerolstein nicht als der Held des Romans gelten kann, so wird doch nicht allein das ganze Getriebe desselben durch ihn in Bewegung gesetzt, sondern er repräsentiert auch die Höhe der Anschauungen und Gedanken, zu welcher der Dichter selbst sich emporschwingt. Diese Höhe ist aber keine andere als die Idee der Sittlichkeit, und an jeden Gedanken und jede Tat wird ein für allemal dasselbe Ellenmaß angelegt: das der Sittlichkeit.

Wir haben also ein dichterisches Kunstwerk vor uns, das, ganz von dem Standpunkte der Sittlichkeit aus gearbeitet, zeigen wird, welcherlei Menschen dieser Standpunkt erzeugt und was überhaupt unter der Herrschaft dieses Prinzips zu Tage kommt.

Durch eine Versündigung gegen das geheiligte Haupt seines Vaters und Herrn, auf den er in einem Augenblick der Liebeswut das Schwert gezückt, ist Rudolph (der Großherzog) zu dem Entschluß reumütigster Buße getrieben worden, die er nach seiner Meinung nur dadurch betätigen kann, daß er »nach Kräften Gutes wirkt«. Dieser Vorsatz bringt ihn nach Paris, wo er die Spelunken der Armut und des Verbrechens aufsucht, um Leiden zu lindern, verhärtete Herzen zu erweichen oder durch ein fürchterliches Strafgericht in Verzweiflung zu stürzen, und um zu helfen, wo geholfen werden kann. Bei seinen fürstlichen Mitteln gelingt es ihm leicht, mancher physischen Not zu steuern, und die Familie Morel unter anderen verdankt ihm ihr Lebensglück; näher indes als die Beseitigung physischer Leiden liegt ihm die Entfernung moralischer Gefahren am Herzen, und dieses Bestreben führt ihn mit der eigentlichen Heldin dieses Romanes zusammen.

Fleur de Marie (Marien-Blume), oder, wie wir sie schlechtweg nennen wollen, Marie, das Kind seiner ersten Liebe, von dessen Existenz Rudolph keine Ahnung hat, ist in der Haft, unter den gräßlichen Händen der Eule (Chouette) und in anderen traurigen Verhältnissen, zu einem blühenden Mädchen aufgewachsen und muß endlich, von Armut gepreßt und von Kupplerinnen beschwatzt, sich entschließen, das Gewerbe eines Freudenmädchens zu ergreifen. Noch unergriffen von der Lust an dieser Lebensweise wird sie befleckt, ohne sich selbst zu beflecken: sie ist unbeteiligt und noch keine Sklavin der Begierde, die ihrem Stande erst die rechte Bekräftigung geben würde. So findet sie Rudolph, und was das Laster an ihr nicht zu leisten vermocht hatte, das versucht jetzt die Tugend: sie versucht das arme Kind, das eine Beute des Lasters zu werden droht, zur Tugend zu führen. Rudolph bietet alle Versprechungen und Verlockungen auf, durch die er die leicht erregbare Phantasie des Mädchens zu bestechen hoffen darf. Sie, die mitten in einem taumelnden Lasterleben nicht »gefallen« war, sie widersteht den einschmeichelnden Verheißungen des Tugendwerbers nicht und – fällt. Doch möchte sie immerhin fallen, wenn sie sich nur wieder erhöbe. Wie aber soll ein E. Sue, der Dichter des tugendreichen und liberalen Bürgerwesens, sie zu einer weiteren Erhebung kommen lassen? Ist sie nicht gerettet, wenn sie in den Schoß der allein seligmachenden Sittlichkeit sich geflüchtet hat? Meint man etwa, sie sollte sich zur Frömmigkeit erheben, so geschieht das ja in vollem Maße, wie denn wahre Sittlichkeit und wahre Frömmigkeit sich niemals ganz voneinander trennen lassen; denn selbst diejenigen Sittlichen, welche den persönlichen Gott leugnen, behalten

ja am Guten, am Wahren, an der Tugend ihren Gott und ihre Göttin.

Doch ich meine nicht, daß Marie nach jenem Falle sich zur Frömmigkeit erheben sollte; ich meine nur, daß, wenn es etwas Wertvolleres gäbe als Sittlichkeit und Frömmigkeit, unser Dichter davon nichts wissen könnte, weil es nicht in seinem Gedankenkreise liegt und seine Personen sich nie dazu erheben könnten, weil die besten darunter doch nicht besser zu sein vermögen als ihr Schöpfer. Marie, die von Rudolph für den Dienst der Sittlichkeit angeworben wurde, wird darin fortan in Treue und Gehorsam als ein ergebener und folgsamer Dienstbote verharren, und welche Geschichte auch ihr nun folgendes Leben aufzeigen möge, sie wird immer nur die Schickungen enthalten, welche der strenge Dienst ihrer Gottheit über Marie, die treue Magd, verhängt.

Den Klauen der Eule, die nur den Leib verderben konnte, entronnen, gerät Marie in die Macht des Priesters, der ihre zarte Seele mit der frommen Lehre verdirbt, daß ihr Leben von nun an ein Leben der Buße sein müsse, um bei Gott sich dafür die künftige Vergebung zu erkaufen. Das entscheidet über ihre ganze Zukunft. Dieser Wurm, den ihr der Priester ins Herz setzte, nagt fort und fort, bis er sie zur Entsagung und Zurückziehung aus der Welt gezwungen und endlich gar das gottergebene Herz zerfressen und zerbröckelt hat. Und doch ist jene fromme Lehre des Priesters die wahre Lehre der Sittlichkeit, gegen welche zuletzt alle »vernünftigen« Einwendungen Rudolphs verstummen müssen.

Rudolph nämlich gibt sich der süßen Hoffnung hin, am Hofe zu Gerolstein mit Marie, seinem reizenden Töch-

terchen, die Wonne eines innigen Familienlebens und die Freuden eines Vaters kosten zu können, der sein von allen verehrtes und angebetetes Kind, die sittsame und tugendreiche Prinzessin, täglich mit neuen Gaben der Liebe überhäufen und für die einst erduldeten Qualen eines verstoßenen Daseins fürstlich und väterlich entschädigen kann. Alle Lust der Welt, wie sie ein großherzoglicher Hof nur bieten kann, soll ihr von nun an offen stehen.

Aber um welchen Preis müßte Marie die Lust der Welt erkaufen? Nur wenn niemand ihre frühere Aufführung erfährt, wird man die Liebenswürdigkeit ihres gegenwärtigen Betragens anerkennen; erführe man sie, so schützte kein Glanz der Krone die arme Prinzessin vor den giftigen Blicken und dem verächtlichen Achselzukken dieser unerbittlichen Verehrer der Sittenreinheit. Das weiß Rudolph sehr wohl und trägt deshalb auch nicht das leiseste Bedenken, seine gesamte Umgebung über Maries Jugendjahre zu belügen. Welcher vernünftige Mensch wird auch anders handeln? Nur kein Ultra, selbst nicht in der Sittlichkeit! So spricht der sittliche Liberale.

Allein Marie, die reine Priesterin des sittlichen Prinzips, kann sie, statt alle Folgen ihrer Missetat jetzt, da sie in die sittliche Welt eingetreten ist, bußfertig zu tragen, die Buße durch eine Lüge von sich weisen? Darf sie durch Täuschung sich einschleichen und reiner erscheinen wollen als sie ist? »Täuschen, immer täuschen«, ruft sie verzweifelnd aus, »immer fürchten, immer lügen, immer beben vor dem Blicke desjenigen, den man liebt und achtet, wie der Verbrecher zittert vor dem unerbittlichen Blick seines Richters!« Darf Marie, die Dienerin am Altar der Sittlichkeit, darf sie – lügen?

Die Lüge ist eine Sünde, die kein sittlicher Mensch sich vergeben kann. Er mag sich mit der Not entschuldigen so viel er will, auch die Notlüge bleibt eine Lüge. Wie kann der der Wahrheit dienen unter allen Versuchungen, der sich in mancher Versuchung zur Unwahrheit verleiten läßt? Kein Sittenlehrer kann die Lüge rechtfertigen, und wird dennoch von sittlichen Menschen so viel gelogen, so beweist dies eben nur, daß das Prinzip der Sittlichkeit oder des Guten zu kraftlos ist, um das wirkliche Leben zu leiten. Denn in diesem wird der Mensch unbewußt zu Taten geführt, die seinem schwächlichen Prinzip Hohn sprechen und ihn ermuntern könnten, sich von dem Gängelbande desselben loszureißen; aber man reißt sich von einem Wahne nicht anders los, als wenn man ihn theoretisch überwindet.

Marie, einmal gewonnen für den Kultus des Guten, ist zu feinfühlend, um sich zu einer Ausnahme von seiner Regel zu bereden. Sie kann nicht lügen. Aber wie, könnte sie der Welt, dieser »unerbittlichen Richterin« nicht gestehen, was sie verbrochen? Sie könnte es gestehen, aber dann wäre sie auch »gerichtet«. Die Welt des Guten könnte nicht bestehen, wenn sie nicht »Güter« hätte, und unter diesen Gütern ist die Keuschheit ein Gut, dessen Einbuße sie keinem – Weibe verzeiht. Eine nachfolgende dauernde Züchtigkeit kann die ursprünglich der sittlichen Ehre geschlagene Wunde vernarben lassen, aber den Schandfleck der Narbe wäscht keine Zeit ab. Die Welt, welche an die Sittlichkeit und ihre Güter glaubt, kann – nicht vergessen; für sie haben diese Güter einen Wert, und sie mag es anstellen, wie sie will, die Empfindung eines Mangels und Gebrechens kann sie da, wo eines dieser Güter, an denen ihr Wahn klebt, verloren gegangen ist, nicht

gänzlich unterdrücken. Ein Weib, das seine Keuschheit preisgegeben, das unter dem »Auswurf der Gesellschaft« gelebt, das sich »entwürdigt« hat, wird für alle Zeit scheel angesehen werden; denn es ist »befleckt, vergiftet, berührt von Schändlichkeiten«, es ist – »geschändet«. Und für die zugezogene *Schande* fordert die Welt als Buße eine unausgesetzte *Scham,* eine Scham, die sie stets in der Büßerin wach zu erhalten beflissen sein wird.

Vielleicht meint man aber, es sei das nur eine Überspanntheit und falsche Scham, die jeder nicht zu reizbare Mensch leicht überwinden würde. Wir müssen aber doch fragen, was in dem sittlichen Urteil der Welt denn eigentlich Geltung habe, ob der Mensch als solcher oder – seine Güter. Es ist nicht ohne den innigsten Zusammenhang, daß gerade die Zeit des Liberalismus und der Bourgeoisie so viel auf Sittlichkeit hält: ein Bankier und ein Sittlicher beurteilen den Menschen aus ein und demselben Gesichtspunkte, nämlich nicht nach dem, was er durch sich ist, sondern nach dem, was er durch seinen Besitz ist. »Hat er Geld?« Mit dieser Frage läuft die andere parallel: »Hat er Tugenden?« Wer kein Geld hat, mit dem befaßt sich der Bankier nicht: er »macht ihm Schande«; wer die Tugenden eines ehrbaren Bürgers nicht »besitzt«, der muß ihm nicht zu nahe kommen. Nach Gütern mißt der eine wie der andere, und der Mangel eines Gutes ist und bleibt ein Mangel. Wie ein Pferd, das alle Tugenden des besten Pferdes, aber eine schlechte Farbe hat, einen Makel behält, so haftet an einem Weibe, das um die unbefleckte Reinheit gekommen ist, auf Zeit ihres Lebens ein Flecken. Und mit Recht, denn es fehlt ihr eines der hauptsächlichsten Güter, die einem *sittlichen* Weibe Ehre machen. Ist

Marie auch jetzt keusch, so ist sie es doch nicht immer gewesen, ist sie auch jetzt unschuldig, so war sie es doch vorher nicht. Die Unschuld ist so zarten Wesens, daß sie niemals berührt worden sein darf; einmal verletzt, ist sie auf immer verschwunden. Unschuld ist eine so fixe Idee, daß Morel an ihr zum Wahnsinnigen wird und Marie zur Betschwester. – Es muß auch so sein. Ist der Abstand der Verworfenen von den Reinen, der Unsittlichen von den Sittlichen, einmal ein fixer, so drückt Marie nur zart, innig und unverhohlen das Gefühl dieses unauflöslichen Gegensatzes aus. Sie ist – »entweiht«.

Was soll die Einwendung beweisen, daß man ja längst nicht mehr so penibel sei und gegen früher einer großen Nachsicht in diesem Punkte huldige? Erstlich ließe sich diese Behauptung überhaupt bestreiten, weil man zwar keine Kirchenstrafen mehr verhängt, sittlich aber weit weniger lax urteilt als in den Zeiten des *ancien régime;* sodann aber hat die große Masse von jeher an vielen Stellen ihrer Haut harte Schwielen gehabt und gegen die strengen Konsequenzen ihrer Glaubensartikel sich unempfindlich gezeigt. Soll darum ein zarter empfindendes und strenger denkendes Wesen wie Marie dem Schlendrian der Alltagsmenschen verfallen müssen?

Vielmehr müssen wir anerkennen, für sie, die den Anforderungen der Sittlichkeit ein volles Genüge zu tun sich gedrungen fühlte, war die Zurückziehung aus der Welt unvermeidlich. Denn belügen durfte sie die Welt nicht, ohne unsittlich zu handeln, und eingestehen durfte sie's nicht, wenn sie nicht, statt des Genusses, den Hohn und Spott der Welt ernten wollte. Jede Freude, die sich ihr künftig darbieten konnte, würde sogleich durch den Stachel der Scham vergiftet worden sein. In diesem Gefühl ruft sie aus, als ihr Vater dem Prinzen

Heinrich, ihrem Geliebten, Eröffnungen zu machen gedenkt: »Sie wollen, daß ich sterbe, mich in seinen Augen so *erniedrigt* zu sehen!« Sie hatte von der Welt, vor der sie entweder etwas auf dem Gewissen behalten, oder von der sie sich etwas nachtragen und gedenken lassen mußte, nichts mehr zu hoffen: sie hatte es mit ihr verdorben.

Warum aber flüchtet sie sich zu Gott? Weil weder die Welt noch sie selbst ihre Sünde ihr abnehmen können. Nur Gott kann ihr vergeben. Die Menschen müssen sich nach dem Gesetzbuche des Guten richten und sind nur Untertanen im Reiche des Guten; Gott allein ist der absolute König, dem auch das Gute unterworfen ist, und er fragt nicht, wo er begnadigen will, nach dem Guten, sondern nach seinem unumschränkten Willen. – Was liegt nun in dieser Hinwendung Maries zu dem Herrn? Wiederum dies, daß sie fühlt, wie nach dem sittlichen Maßstabe ihr nimmermehr Gerechtigkeit werden könne, und wie sie darum eines anderen Maßes und Urteils bedürfe. Daß sie die Lossprechung gerade von Gott durch ein reuevolles Leben zu erkaufen sucht, das ist gleichfalls das Werk des frommen Priesters, der ihr freilich nicht sagen konnte noch durfte: Wer sich selbst bindet, der ist gebunden, und wer sich selbst löset, der ist gelöst. Was sie selbst sich zu leisten vermöchte, das sucht sie außer sich zu erflehen; aber sie wäre eben weder sittlich noch fromm, wenn sie anders verführe.

Wie konnte auch das sittliche Mädchen sich erst die Unkeuschheit und hernach gar die Lüge vergeben? Dazu gehört mehr als Sittlichkeit, und könnte sie's, so fiele ja das ganze hübsche Bauwerk E. Sues in ein lächerliches Nichts zusammen, so wäre das Gute nicht mehr das Höchste, so wäre der Mensch erhaben über Tugend und Laster, über Sittlichkeit und Sünde.

Die ganze Kollision besteht darin, daß ein paar Bornierte es miteinander zu tun haben, borniert beide durch den Wahn des Guten und Bösen. Wie die Welt urteilt: das und das dürfen wir tun, denn es ist gut, jenes aber, z.B. lügen, dürfen wir nicht, weil es böse ist, so denkt auch die durch Rudolph der Tugend zugeführte Marie.

Legte der Dichter an Marie nicht das Richtscheit der Tugend und Sittlichkeit, sondern mäße sie nach ihr selbst als ihrem eigenen Maße, wie man gescheiter täte, wenn man den Löwen nicht nach einer menschlichen Eigenschaft, der Großmut, beurteilte, sondern nach der tierischen Löwennatur, so käme vielleicht das wunderbare Resultat zum Vorschein, daß Marie erst von dem Augenblick an ein elendes, verlorenes Kind wurde, wo sie die Tugend kennenlernte und ihrem Dienste sich weihte, während sie in der Zeit ihres unehrlichen Wandels ein gesunder, freier und hoffnungsvoller Mensch gewesen war. Dies soll nicht etwa nur den oberflächlichen Sinn haben, daß die mit der Tugend zusammenhängende Reue das arme Mädchen unglücklich stimmte und um seinen Frohsinn brachte, sondern den schärferen, daß sie eine gedrückte Sklavin werden *mußte,* sobald sie in die sittliche Welt eintrat und ihren Pflichten sich zu unterwerfen begann. Als der Würgengel der Bekehrung es einmal erfaßt hatte, da war es um dies zarte Kind geschehen. Unter dem Druck der Verhältnisse, in welche ihr Schicksal sie geworfen hatte, hätte der offene sinnige Geist dieser Bajadere das starke Zornfeuer ansammeln können, das dazu gehört, um die lastende Erdwucht einer erstarrten Gesellschaft zu durchbrechen und aus dem Stande der Erniedrigung heraus sich zu – empören. Was lag am Verluste der

Keuschheit bei einem Mädchen, das diesen und jeden Verlust an der ganzen schuldigen Welt zu rächen Mut und Geist hatte?

Aber ein E. Sue kennt kein anderes Glück als das der ehrlichen Leute, keine andere Größe als die der Sittlichkeit, keinen anderen menschlichen Wert als den der Tugendhaftigkeit und Gottergebenheit. Ein Menschenkind, aus dem ein freier Mensch werden konnte, mußte zum Tugenddienste verführt, ein noch unverdorbenes Gemüt mußte mit dem Wahn der »guten Menschen« vergiftet und verderbt werden. Wenn ein Dichter darzustellen vermag, wie seine Heldin, die mitten im Gewühl der schmutzigsten Laster ihr Leben führen und selbst die Blüte ihres Leibes ihnen zur Beute lassen muß, nicht gleich der Chouette oder dem Schulmeister oder auch ihren weiblichen Altersgenossen zu einer Dienerin des Lasters wird, sondern, ähnlich einer Atheistin, welche die kirchlichen Gebräuche zwangsweise erfüllt, völlig frei bleibt: sollte man da nicht meinen, er müßte sie auch über den Einfluß der Tugend erhaben halten können? Aber nein, der schwächliche, vom Ideale des »rechten Bürgertums und wahren Staates« träumende Poet macht aus ihr statt eines gestählten Charakters ein sentimentales, vom Wahne des »Guten« leicht berückbares Gemüt, macht dasselbe Mädchen, das sich gegen das Laster behauptete, zu einem schwachen, kraftlosen Geschöpf, das sich mit Leib und Seele in die Sklaverei der Tugend anheimgibt.

Auch nicht eine Person findet sich in dem ganzen Romane, die man einen *selbstgeschaffenen* Menschen nennen könnte, einen Menschen, der, rücksichtslos sowohl gegen seine Triebe als gegen den Antrieb eines Glaubens (Glaube an Tugend, Sittlichkeit usw. und

Glaube an das Laster), sich kraft der eigenen schöpferischen Allmacht selbst erschüfe.

Die einen nämlich folgen blindlings der Leitung ihres Herzens, ihrer Gemütsart, ihrer Natürlichkeit. So die Rigolette (Lachtaube): sie ist eben so wie sie ist, ein zufriedenes Gemüt und eine glückliche Mittelmäßigkeit, und was sie ist, das wird sie immer bleiben, ein Wesen ohne alle Entwicklung, wie eben ihre Kanarienvögel auch; sie können nur Schicksale erfahren und erleiden, aber sie können nicht anders werden. Die Kehrseite zur Rigolette gibt der kleine Lahme ab, ein schadenfrohes Kind, das eben immer von seiner Lust, der Schadenfreude, die natürlich mit dem Alter an hämischem Wesen zunimmt, sich bestimmen lassen wird, bis es einmal auf dem Schafott endet und so geschichtlos in die Grube kommt wie Rigolette in ein ehrsames Grab. – Welche Art von Trieb eine lebenswierige Herrschaft über das Individuum ausübt, macht hierbei keinen wesentlichen Unterschied; bei Ferrand ist's der Geiz, bei dem Spitzigen die energielose Schwatzhaftigkeit usw.

Für die zweite Gattung entwicklungsloser und unfreier Menschen, derjenigen nämlich, welche weniger von ihrem natürlichen Triebe, desto mehr aber von einem Glauben, einer *fixen Idee* abhängen, hat E. Sue, der selbst ein Knecht unter diesen Knechten [ist und] nichts Besseres kennt, besonders auf die Tugendbeflissenen eine pathologische Genauigkeit verwendet. Obenan steht sein tugendgläubiger Großherzog, der zu dem großen Orden der »Wohltäter der leidenden Menschheit« gehört und sein Ordenszeichen nicht auf, sondern in der Brust trägt. Dieser »barmherzige Bruder« Rudolph, milde und streng und ganz dazu gemacht, die Menschen

zu »bemuttern«, will die im Sündenpfuhl verkommenden Unglücklichen physisch und moralisch bessern und – belohnen, die hoffnungslos Verdorbenen aber unschädlich machen und durch ausgesuchte Seelenmartern – bestrafen. So zieht er in Paris ein, und so zieht er, ungeheilt von seinem Wahnsinn, wieder hinaus, nachdem er seine Tochter in das Gotteshaus der Tugend eingeführt und um die letzte Möglichkeit gebracht hat, ein *eigener* Mensch zu werden. Als die Tugend dieses Kind endlich ganz um den Verstand und ums Leben bringt, da gehen dem barmherzigen Bruder zwar die Augen auf, aber nicht etwa über den Götzen, für dessen Priesterdienst er die Unglückliche geopfert, sondern über die »Gerechtigkeit des unerforschlichen Gottes«, der seinen Angriff auf den Vater jetzt an ihm als Vater durch den Verlust der Tochter rächt. So schwachsinnig ist dieser Kämpfer der Tugend und Religion, daß er in der konsequenten Durchführung seines eigenen Prinzips, die er in der Handlungsweise der Tochter anzuerkennen und zu bewundern nicht umhin kann, nichts sieht als ein »Zorngericht« Gottes. Marie erfüllt ganz und vollständig das, was Sittlichkeit und Religion fordern; ihr Vater muß selbst bekennen, daß »sein unglückliches Kind in allem, was das Zartgefühl des Herzens und der Ehre betrifft, mit einer so unerbittlichen Logik begabt sei, daß man ihr nichts erwidern könne« – er »gibt es auf, sie zu überreden, da alle Vernunftgründe zu ohnmächtig sind gegen eine so unüberwindliche Überzeugung, die aus einem edlen und erhabenen Gefühle herstammt« – ja er gesteht, daß er in Maries Namen auch »so würdig, so mutig« gehandelt haben würde: – und nun, was erkennt er in dieser unbeugsamen, vollendeten Sittlichkeit seiner Tochter? Eine »Züchtigung« Gottes, der ihm

diese Erhabenheit seines Kindes zur »Strafe« schicke! Wahrlich, man kann das feige *juste-milieu* unserer liberalen Zeit nicht grausamer, nicht hohnlachender zeichnen als ein weichmütiger Anhänger desselben es unfreiwillig hier selber getan hat. – Der gute Fürst hat bei seiner Bußfahrt »nichts gelernt und nichts vergessen«. Als Mensch ohne Entwicklung und Selbstschöpfung erfährt er nur die harten Schicksale, welche der Dienst der Tugend ihren Gläubigen bereitet: er macht nur theologische Erfahrungen, keine menschlichen. Oder unterwirft er jemals den Herrn, welchem er dient, der Kritik, und fällt es ihm auch nur einmal ein, die Ideen der Sittlichkeit, Religiosität, Ehrlichkeit usw., für deren Dienst er wirbt, nach ihrem Kern zu fragen? An ihnen steht ihm, als an festen Grenzen, der Verstand still, und jede weitere Erhebung, jede Erlösung und Befreiung von diesem absoluten Herrn ist dem von diesem Punkte an urteilsvollen Fürsten unmöglich. So scharfsinnig er sich auch erweisen mag als sittlicher Mensch, so durchaus geistlos ist er im Urteil *über* den Menschen, ein treues Abbild seines tugendpriesterlichen, armseligen Dichters.

Im entgegengesetzten Glauben eingekerkert und mit Fanatismus ihm ergeben, ist die Mutter Martial. Auch das Verbrechen hat und muß seine Fanatiker haben, die daran glauben und es zu Ehren bringen wollen: die Mutter Martial ist eine – Lasterheldin. Sie lebt und stirbt für ihr Ideal, das Verbrechen. Wie die Tugendgläubigen, so ist auch sie, die Lastergläubige, von einer *fixen Idee* um alle Entwicklung und Schöpfung ihrer selbst gebracht; sie muß untergehen mit diesem Pathos, weil sie nicht heraus kann. Auch für sie gilt jenes »Hier stehe ich, ich kann nicht anders«. Erstarrt und ergraut in ihrem Glau-

ben, ist sie der Kritik, der einzigen Erlösung von jedem bis zur unnahbaren Heiligkeit anschwellenden Wahne so unfähig wie irgendein anderer Gläubiger; ja alle Gründe, welche sie daraus erretten könnten, dienen ihr vielmehr, wie es bei Wahnsinnigen der Fall ist, zur Bestärkung. Für sie gibt es keine andere Erfahrung als die der Schickungen, welche der Wahn, der ihr Leben abspinnt und zu realisieren sucht, auf sie hereinbrechen läßt: sie macht nur unsittliche und heillose Erfahrungen, wie ihre Gegenfüßler nur sittliche und fromme machen.

Der Glaube an die Tugend, zur *festen Gesinnung* geworden, ist der Geist Rudolphs; das Laster als *feste Gesinnung* repräsentiert die Mutter Martial. Welch fürchterliches strenges Gericht läßt sie über ihren »mißratenen« Sohn ergehen, der von der *strengen Gesinnung des Lasters* nichts wissen will. Sie handhabt das Hausregiment als eine Frau von *Grundsätzen,* erfüllt von Grundsätzen des Verbrechens, wie andere Familienhäupter von Grundsätzen des Guten erfüllt, eine schneidende Herrschaft üben, und gleich Brutus das Vatergefühl ersticken. Ist die Majestät der Tugend eine wesentlich andere als die Majestät des Lasters, und die eine feste Satzung erträglicher als die andere? An seinem früheren Romane »Atar Gull« hätte E. Sue lernen können, wie Rachgefühl und Rechtsgefühl identisch sind, wie das Gute und Böse in eins zusammenfallen, wie der schwarze Mohr des Teufels ist, nur wegen seiner Schwärze, der weiße Pariser aber, der jenem den Tugendpreis zuerkannt, Gottes, nur wegen seiner undurchglühten Weiße; aber an dem guten Dichter ist so wenig mehr zu bessern als an seinen Romanfiguren, die, wenn sie sich bekehren, nur jämmerlicher und sklavischer werden und werden müssen, als sie zuvor waren.

Da wir an den Hauptpersonen und einigen anderen sehen, daß sie gebundene, *geknechtete* Charaktere sind, die durch ihre Triebe und durch ihren Glauben beherrscht und um alle Selbstschöpfung und Selbstangehörigkeit gebracht werden, so brauchen die untergeordneten nicht besonders erwähnt zu werden. Es ist klar, der Dichter brachte es zu nichts als zu *bornierten* Menschen, denen ungebildete Natürlichkeit oder unnatürliche Bildung, Begierden oder Satzungen, die und die Schicksale bereiten. So ist allerdings die Welt, und E. Sue hat nur bewiesen, daß er sich das Wohlgefallen dieser Welt erwerben, aber nicht, daß er sie aus ihren Angeln heben und – erlösen kann.

Kein Wunder, daß die »Mysterien« so großen Anklang fanden. Die sittliche Welt empfängt ja an ihnen die gelungenste Ausgeburt der Philisterhaftigkeit, das getreue Abbild ihrer eigenen Menschenfreundlichkeit, das volle Echo derselben Klagen, in welche auch sie ausbricht, die gleiche Reformsucht in Dingen, an denen so wenig mehr zu reformieren ist als am Türkentum. Mahmud II war nicht der einzige wohlwollende und unnütze Reformator unserer Zeit; der gesamte Liberalismus – und wer wäre heute nicht, er stehe hoch oder niedrig, liberal! – veredelt unter großen Hoffnungen ein Türkentum. »Unsere Zeit ist krank«, so redet betrübten Blickes der Freund den Freund an, und alsbald machen beide einen botanischen Streifzug, um unter den lieblichen Kräutern des Landes das »rechte Heilmittel« zu suchen.

Ihr Freunde, eure Zeit ist nicht krank, sie ist abgelebt; darum quält sie nicht mit Heilversuchen, sondern erleichtert ihr letztes Stündlein durch Beschleunigung und laßt sie – genesen kann sie nicht mehr – laßt sie *sterben*.

»Überall Mängel, Gebrechen!« Das räumt ihr selbst ein, und hegtet ihr etwa noch Zweifel, so schlagt die »Mysterien« auf, um das ganze Elend der Gebrechlichkeit anzuschauen. Versucht's einmal, das Türkentum zu »reformieren«. Indem ihr hofft, es zu heilen, werdet ihr's – zerfetzen. Es hat keine Mängel, so wenig als ein Greis als Greis deren hat. Freilich geht dem Greise die Kraftfülle der Jugend ab, aber er wäre eben nicht Greis, wenn er sie hätte, und wer diesem »Mangel« des Greisenalters abhelfen wollte, der wäre ein wohlmeinender Reformator wie Mahmud II und unsere Liberalen. Der Greis geht der Auflösung entgegen, ihr aber möchtet ihn verjüngen, sein schlotterndes Gebein wieder straff ziehen. Nicht krank ist unsere Zeit, um geheilt zu werden, sondern alt ist sie, und ihr Stündlein hat geschlagen. Dennoch springen Tausende von E. Sues herbei und bieten ihre heilsamen Quacksalbereien an.

Soll man schließlich noch ein Wort verlieren über die vortrefflichen Einrichtungen des Fürsten aus dem Wohltäterorden und die philanthropischen Vorschläge des Romanschreibers selber? Sie laufen ja alle darauf hinaus, die Menschen durch Belohnung oder Bestrafung so lange zu »treten«, bis sie die Tugend zu ihrer Herrin machen! Es sind Anträge zu Staatsverbesserungen, wie man vor der Reformation deren unzählige zur Kirchenverbesserung machte: Verbesserungen, wo nichts mehr zu verbessern ist.

Rezensenten Stirners

Es sind gegen den »Einzigen und sein Eigentum« von Max Stirner folgende drei größere Aufsätze erschienen:

1) Kritik von Szeliga im Märzhefte der Norddeutschen Blätter.[1]
2) Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum – im vorigen Bande von Wigands Vierteljahrsschrift.[2]
3) Eine Broschüre: Die letzten Philosophen, von M. Heß.[3]

Szeliga tritt als Kritiker auf, Heß als Sozialist, und der anonyme Verfasser des zweiten Aufsatzes als – Feuerbach.

Wenn auch vielleicht nicht den genannten Rezensenten, so mag doch manchem anderen Leser des Buches eine kurze Erwiderung von Nutzen sein.

Über diejenigen Worte, welche in Stirners Buche die auffälligsten sind, über den »Einzigen« nämlich und den »Egoisten«, stimmen die drei Gegner untereinander überein. Es wird daher am dienlichsten sein, diese Einigkeit zu benutzen und die berührten Punkte vorweg zu besprechen.

Nachdem Szeliga den Einzigen in allem Ernste hat »werden« lassen und ihn mit dem »Manne« identifiziert

---

[1] [Szeliga [Franz Szeliga Zychlin von Zychlinksi]: Der Einzige und sein Eigenthum. Von Max Stirner. Kritik. *In:* Norddeutsche Blätter. Band II, IX. Heft. Berlin, März 1845, pp. 1–34]

[2] [anonym [Ludwig Feuerbach]: Über das ›Wesen des Christenthums‹ in Beziehung auf den ›Einzigen und sein Eigenthum‹. *In:* Wigand's Vierteljahrsschrift. 2. Band. Leipzig, [Juli] 1845, pp. 193–205]

[3] [M[oses] Heß: Die letzten Philosophen. Darmstadt [Juni] 1845. – IV+28 pp.]

(S. 4: »der Einzige ist doch nicht immer Einziger, nicht immer Mann, sondern einst Kind und darauf Jüngling gewesen«), macht er ein »Weltgeschichtsindividuum« aus ihm und findet endlich nach einiger Definition von Gespenstern (wobei herauskommt, daß »ein gedankenloser Geist ein Leib, und daß der bloße, blanke Leib die Gedankenlosigkeit ist«), es sei der Einzige *»folglich* das Gespenst aller Gespenster«. Zwar fügt er hinzu: »Für den Kritiker, der in der Weltgeschichte nicht bloß fixe Ideen einander ablösen, sondern schöpferische Gedanken sich fort und fort entwickeln sieht, für den Kritiker ist der Einzige dennoch kein Gespenst, sondern eine Tat des schaffenden Selbstbewußtseins, welche zu ihrer, *unserer* Zeit auftreten und ihre, eine bestimmte Aufgabe erfüllen mußte« – allein diese »Tat« ist doch nur ein »Gedanke«, ein »Prinzip« und ein Buch.

Feuerbach läßt sich auf den »Einzigen« nicht genauer ein, als daß er ihn ohne weiteres für ein »einziges« Individuum ansieht, welches »aus einer Klasse oder Gattung ausgewählt und als heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenübergestellt wird.« In diesem Auswählen und Gegenüberstellen »bestehe das Wesen der Religion. *Dieser* Mensch, dieser Einzige, Unvergleichliche, dieser Jesus Christus ausschließlich und allein ist Gott, *diese* Eiche, *dieser* Ort, *dieser* Hain, *dieser* Stier, *dieser* Tag ist heilig, nicht die übrigen.« Er schließt: »Schlage dir den Einzigen im Himmel, aber schlage dir auch den Einzigen auf Erden aus dem Kopfe.«

Heß spielt eigentlich nur auf den Einzigen an. Erst identifiziert er »Stirner« mit dem »Einzigen«, dann sagt er von letzterem, »er ist der kopf- und herzlose Rumpf, d.h. er hat eben diese Illusion – denn er ist in der Tat nicht nur geistlos, sondern auch leiblos, er ist nichts als

seine Illusion«, und endlich spricht er über Stirner, »den Einzigen«, das Urteil: »er renommiert nur«.

Der Einzige erscheint hiernach als »das Gespenst aller Gespenster«, als das »heilige Individuum, welches man sich aus dem Kopfe schlagen müsse«, und als der blasse »Renommist«.

Stirner nennt den Einzigen und sagt zugleich: Namen nennen dich nicht; er spricht ihn aus, indem er ihn den Einzigen nennt, und fügt doch hinzu, der Einzige sei nur ein Name; er meint also etwas anderes als er sagt, wie etwa derjenige, der dich Ludwig nennt, nicht einen Ludwig überhaupt, sondern *dich* meint, für den er kein Wort hat.

Was Stirner *sagt,* ist ein Wort, ein Gedanke, ein Begriff; was er *meint,* ist kein Wort, kein Gedanke, kein Begriff. Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar.

Man schmeichelte sich immer, daß man vom »wirklichen, individuellen« Menschen rede, wenn man vom Menschen sprach; war das aber möglich, solange man *diesen* Menschen durch ein *Allgemeines,* ein Prädikat, auszudrücken begehrte? Mußte man nicht, um *diesen* zu bezeichnen, statt zu einem Prädikate vielmehr zu einer Bezeichnung, einem Namen, seine Zuflucht nehmen, wobei die Meinung, d.h. *das Unausgesprochene,* die Hauptsache ist? Die einen beruhigten sich bei der »wahren, ganzen Individualität«, die doch nicht von der Beziehung auf die »Gattung« frei wird; andere bei dem »Geiste«, welcher gleichfalls eine *Bestimmtheit* ist, nicht die völlige *Bestimmungslosigkeit.* Im »Einzigen« nur scheint diese Bestimmungslosigkeit erreicht zu sein, weil er als der *gemeinte* Einzige gegeben wird, weil, wenn man ihn als *Begriff,* d.h. als Ausgesprochenes,

faßt, er als gänzlich leer, als bestimmungsloser Name erscheint, und somit auf seinen Inhalt *außerhalb* oder *jenseits* des Begriffes hinweist. *Fixiert* man ihn als Begriff – und das tun die Gegner – so muß man eine *Definition* desselben zu geben suchen und wird dadurch notwendig auf etwas anderes kommen als auf das *Gemeinte;* man wird ihn von anderen *Begriffen* unterscheiden und z.B. als das »allein vollkommene Individuum« auffassen, wodurch es dann leicht wird, seinen Unsinn darzutun. Kannst du *dich* aber definieren, bist *du* ein Begriff?

Der »Mensch« als Begriff oder Prädikat erschöpft *dich* nicht, weil er einen eigenen Begriffsinhalt hat, und weil sich sagen läßt, *was* menschlich und der Mensch ist, d.h. weil er einer Definition fähig ist, wobei *du* ganz aus dem Spiele bleiben kannst. Allerdings hast auch du *als Mensch* deinen Anteil an dem Begriffsinhalt des Menschen, aber du hast ihn nicht *als du* daran. Der Einzige hingegen hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird ihm erst *durch dich.* Es gibt keine Begriffsentwicklung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm als aus einem »Prinzip« erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich; es ist vielmehr *alle Begriffsentwicklung* mit ihm zu Ende. Wer ihn als ein »Prinzip« ansieht, der denkt ihn philosophisch oder theoretisch behandeln zu können und führt notwendigerweise nutzlose Lufthiebe gegen ihn. Sein, Denken, Ich – sind nur *unbestimmte* Begriffe, welche durch andere Begriffe, d.h. durch Begriffsentwicklung, Bestimmung erhalten; der Einzige aber ist *bestimmungsloser* Begriff und kann durch keine anderen Begriffe bestimmter gemacht werden oder einen »näheren Inhalt« bekommen: er ist nicht

das »Prinzip einer Begriffsreihe«, sondern ein als Wort oder Begriff aller Entwicklung unfähiges Wort oder Begriff. Die Entwicklung des Einzigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine *ganz einzige* Entwicklung, da *deine* Entwicklung durchaus nicht *meine* Entwicklung ist. Nur als Begriff, d.h. nur als »Entwicklung«, sind sie ein und dasselbe; dagegen ist deine Entwicklung so verschieden und einzig als die meinige.

Es ist, indem *du* der Inhalt des Einzigen bist, an einen *eigenen* Inhalt des Einzigen, d.h. an einen Begriffsinhalt nicht mehr zu denken.

Durch das Wort Einziger soll nicht gesagt werden, *was* du bist, wie man dadurch, daß man bei der Taufe dir den Namen Ludwig zulegt, nicht sagen will, was du bist.

Mit dem Einzigen ist das Reich der *absoluten Gedanken,* d.h. der Gedanken, welche einen eigenen Gedankeninhalt haben, abgeschlossen, wie mit dem inhaltsleeren Namen der Begriff und die Begriffswelt ausgeht: der Name ist das inhaltsleere Wort, dem ein Inhalt nur durch die Meinung gegeben werden kann.

Es wird aber im Einzigen nicht etwa nur, wie die genannten Gegner sich's vorstellen, die »Lüge der bisherigen egoistischen Welt« offenbar; nein, in seiner Nacktheit und Kahlheit, in seiner schamlosen »Aufrichtigkeit« (s. Szeliga S. 34) kommt die Nacktheit und Kahlheit der Begriffe und Ideen ans Tageslicht, wird der eitle Prunk seiner Gegner offenbar, wird es klar, daß die größte *»Phrase«* diejenige ist, die das inhaltsvollste Wort zu sein scheint. Der Einzige ist die aufrichtige, unleugbare, offenbare – Phrase; er ist der Schlußstein unserer Phrasenwelt, dieser Welt, in deren »Anfang das *Wort* war«.

Der Einzige ist eine Aussage, von welcher mit aller

Offenheit und Ehrlichkeit eingeräumt wird, daß sie – nichts aussagt. Der Mensch, der Geist, das wahre Individuum, die Persönlichkeit usf. sind Aussagen oder Prädikate, welche von einer Fülle des Inhalts strotzen, Phrasen mit höchstem Gedankenreichtum; der Einzige ist, gegenüber jenen heiligen und erhabenen Phrasen, die leere, anspruchslose und ganz gemeine Phrase.

So etwas ahnten die Rezensenten am Einzigen; sie hielten sich daran, daß er eine Phrase sei. Aber sie meinten, er machte wieder darauf Anspruch, eine heilige, erhabene Phrase zu sein, und bestritten ihm diesen Anspruch. Er soll jedoch nichts als die gemeine Phrase sein, nur daß er eben dadurch das wirklich ist, was die hochtrabenden Phrasen der Gegner nicht zu sein vermögen, und daß er so die Phrasenmacherei zu Schanden macht.

Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müßte man sich doch etwas *denken* können, ein Wort müßte doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein *gedankenloses* Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. – Was ist aber dann sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweiten Male da sein, folglich auch nicht *ausgedrückt* werden kann; denn könnte er ausgedrückt, wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er zum zweiten Male da, wäre im »Ausdruck« da.

Weil der Inhalt des Einzigen kein Gedankeninhalt ist, darum ist er auch undenkbar und unsagbar, weil aber unsagbar, darum ist er, diese vollständige Phrase, zugleich – *keine Phrase.*

Erst dann, wenn *nichts* von dir ausgesagt und du nur *genannt* wirst, wirst du anerkannt als du. So lange *etwas* von dir ausgesagt wird, wirst du nur als dieses Etwas

(Mensch, Geist, Christ usf.) anerkannt. Der Einzige sagt aber nichts aus, weil er nur Name ist, nur dies sagt, daß du du und nichts anderes als du bist, daß du ein *einziges* du oder du selber bist. Hierdurch bist du prädikatlos, damit aber zugleich bestimmungslos, beruflos, gesetzlos usw.

Es war die Spekulation darauf gerichtet, ein Prädikat zu finden, welches so *allgemein* wäre, daß es *jeden* in sich begriffe. Ein solches dürfte doch jedenfalls nicht ausdrücken, was jeder sein *soll,* sondern was er *ist.* Wenn also »Mensch« dies Prädikat wäre, so müßte darunter nicht etwas verstanden werden, was jeder werden soll, da sonst alle, die es noch nicht geworden, davon ausgeschlossen wären, sondern etwas, was jeder ist. Nun, »Mensch« drückt auch wirklich aus, *was* jeder ist. Allein dieses *Was* ist zwar Ausdruck für *das Allgemeine* in jedem, für das, *was* jeder mit dem anderen gemein hat, aber es ist nicht Ausdruck für den »Jeder«, es drückt nicht aus, *wer* jeder ist. Bist du damit erschöpft, daß man sagt, du seist Mensch? Hat man damit auch ausgesprochen, *wer* du bist? Erfüllt jenes Prädikat »Mensch« die Aufgabe des Prädikats, das Subjekt *ganz* auszudrücken, und läßt es nicht im Gegenteil am Subjekte gerade die Subjektivität weg und sagt nicht, wer, sondern nur, was das Subjekt sei?

Soll daher das Prädikat *einen* jeden in sich begreifen, so muß ein jeder darin als Subjekt erscheinen, d.h. nicht bloß als das, *was* er ist, sondern als der, *der* er ist.

Wie aber kannst du auftreten als der, der du bist, wenn du nicht selber auftrittst? Bist du ein Doppelgänger oder bist du nur einmal da? Du bist nirgends außer dir, bist nicht zum zweiten Male in der Welt, du bist – einzig. Du kannst nur auftreten, wenn du *leibhaftig* auftrittst.

»Du bist einzig« – ist das nicht ein Urteil? Wenn du in dem Urteil »du bist Mensch« nicht als der, *der* du bist, auftrittst, trittst du dann in dem Urteil »du bist einzig« wirklich als du auf? Das Urteil »du bist einzig« heißt nichts anderes als »du bist du«, ein Urteil, welches der Logiker ein widersinniges Urteil nennt, weil es *nichts* urteilt, nichts sagt, weil es leer oder ein Urteil ist, das kein Urteil ist. – (Im Buche S. 232 [194]* ist das widersinnige Urteil so genommen, wie es als »unendliches« oder unbestimmtes erscheint; hier hingegen nach der Seite, wie es das »identische« Urteil ist.)

Was der Logiker verächtlich behandelt, das ist freilich unlogisch oder nur *»formell* logisch«; aber es ist auch, *logisch* betrachtet, nur noch eine Phrase; es ist die als Phrase verendende Logik.

Der Einzige soll nur die letzte, die sterbende Aussage (Prädikat) von dir und mir, soll nur diejenige Aussage sein, welche in die Meinung umschlägt: eine Aussage, die keine mehr ist, eine verstummende, stumme Aussage.

Du – Einziger! Was ist hierin noch für ein Gedankeninhalt, für ein Inhalt des Urteils? Keiner! – Wer aus dem Einzigen als aus einem Begriffe noch einen eigenen Gedankeninhalt ableiten wollte, wer da meinte, mit dem »Einzigen« sei von dir ausgesagt, *was* du seist: der würde eben beweisen, daß er an Phrasen glaubt, weil er die Phrasen nicht als Phrasen erkennt, er würde zeigen, daß er in der Phrase einen *eigenen* Inhalt sucht.

Du, Undenkbarer und Unaussprechlicher, bist der Phraseninhalt, der Phraseneigner, die leibhaftige Phrase, du bist der *Wer,* der *Der* der Phrase.

---

* [Seitenangaben in eckigen Klammern beziehen sich auf die Reclam-Ausgabe des »Einzigen« von 1972 (Nachdr. 1979, 1981)]

Im Einzigen kann die Wissenschaft als Leben aufgehen, indem ihr *Das* zum *Der und Der* wird, der sich dann nicht mehr im Worte, im Logos, im Prädikate sucht.

Szeliga nimmt sich die Mühe zu zeigen, daß der Einzige, »mit seinem eigenen Prinzip, überall Gespenster zu sehen, gemessen, zum Gespenst aller Gespenster wird«. Es schwant ihm, daß der Einzige die leere Phrase sei; daß er selbst aber, Szeliga, der Phraseninhalt sei, läßt er außer Acht.

Der Einzige im Himmel, welchen Feuerbach dem Einzigen auf Erden zur Seite stellt, ist die Phrase ohne Phraseneigner. Der *gedachte* Einzige heißt Gott. Das hat eben der Religion ihre Dauer gesichert, daß sie den Einzigen wenigstens *in Gedanken* oder als Phrase hatte, daß sie ihn *im Himmel* sah. Aber der Einzige im Himmel ist eben ein Einziger, dessen sich keiner annimmt, wogegen sich des Stirnerschen Einzigen Feuerbach *nolens volens* annimmt, da er es wunderlich anstellen müßte, wenn er sich *seinen Einzigen* aus dem Kopfe schlagen wollte. Wäre der Einzige im Himmel einer, der in seinem eigenen Kopf statt in Feuerbachs Kopf steckte, so sollt' es ihm schwer werden, sich den Einzigen aus dem Kopf zu schlagen.

Heß sagt vom Einzigen: »Er renommiert.« Ohne Zweifel ist der Einzige, diese offenkundige Phrase, eine leere Renommage; er ist Feuerbachs Phrase ohne Phraseneigner. Ist es aber nicht eine klägliche Renommage, damit ein Langes und Breites zu renommieren, daß man die Renommage und weiter nichts aus ihm herausgefunden hat? Ist denn Heß, dieser *einzige* Heß, auch nichts weiter als eine Renommage? Doch wohl nicht!

Mehr Ärgernis noch als an dem Einzigen nehmen die Rezensenten an dem »Egoisten«. Statt auf den Egoismus, wie er von Stirner aufgefaßt wird, näher einzugehen, bleiben sie bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben stehen und rollen sein allem Volke so wohlbekanntes Sündenregister auf. Seht hier den Egoismus, die greuliche Sünde – den will uns Stirner »empfehlen«!

Gegen die christliche Definition »Gott ist die Liebe« konnten die Rezensenten im alten Jerusalem aufstehen und rufen: Da seht ihr, daß es ein heidnischer Gott ist, der von den Christen verkündet wird; denn ist Gott die Liebe, so ist er der Gott Amor, der Liebesgott! – Was brauchten die jüdischen Rezensenten sich weiter auf die Liebe und den Gott, welcher die Liebe ist, einzulassen, da sie den Liebesgott, den Amor, längst anspieen?

Szeliga charakterisiert den Egoisten so: »Der Egoist hofft auf ein sorgenfreies, glückliches Leben. Er heiratet ein reiches Mädchen – und hat nun eine eifersüchtige, keifende Frau, d.h. seine Hoffnung ist realisiert, getäuscht worden.«

Feuerbach sagt: »Es ist ein begründeter Unterschied zwischen dem, was man selbstsüchtige, eigennützige und dem, was man uneigennützige Liebe nennt. Welcher? In Kürze dieser: in der eigennützigen Liebe ist der Gegenstand deine Hetäre, in der uneigennützigen deine Geliebte. Dort befriedige ich mich wie hier, aber dort unterordne ich das Wesen einem Teil, hier aber den Teil, das Mittel, das Organ dem Ganzen, dem Wesen; dort befriedige ich eben deswegen auch nur einen Teil von mir, hier aber mich selbst, mein volles, ganzes Wesen. Kurz: in der eigennützigen Liebe opfere ich das Höhere dem Niederen, einen höheren Genuß folglich

einem niedrigeren, in der uneigennützigen aber das Niedere dem Höheren auf.«

Heß fragt: »Was ist zunächst der Egoismus überhaupt, und worin besteht der Unterschied zwischen dem egoistischen Leben und dem Leben in der Liebe?« – Schon diese Frage zeigt eine Verwandtschaft mit den beiden Vorhergehenden. Wie kann gegen Stirner ein solcher Gegensatz von egoistischem Leben und Leben in der Liebe geltend gemacht werden, da sich bei ihm beide vielmehr vollständig vertragen? Heß fährt fort: »Das egoistische Leben ist das mit sich zerfallene, sich selbst verzehrende Leben der Tierwelt. Die Tierwelt ist eben die Naturgeschichte des mit sich zerfallenen, sich selber zerstörenden Lebens überhaupt, und unsere ganze bisherige Geschichte ist nichts als die Geschichte der *sozialen* Tierwelt. – Wodurch unterscheidet sich aber die *soziale* Tierwelt von der Tierwelt im *Walde?* Durch nichts als ihr *Bewußtsein.* Die Geschichte der sozialen Tierwelt ist eben die Geschichte des Bewußtseins der Tierwelt, und ist die letzte Spitze der natürlichen Tierwelt das *Raubtier,* so ist der Höhepunkt der sozialen Tierwelt eben das *bewußte Raubtier.* – Wie der Egoismus die gegenseitige *Entfremdung* der Gattung ist, so ist das Bewußtsein dieser Entfremdung (das egoistische Bewußtsein) das *religiöse* Bewußtsein. Die Tierwelt im Walde hat lediglich deshalb keine Religion, weil ihr das *Bewußtsein* ihres Egoismus, ihrer Entfremdung, d.h. weil ihr das *Sündenbewußtsein* fehlt. Das *erste* Bewußtsein in der Menschheit ist das Sündenbewußtsein. – Als die egoistische Theorie, das egoistische Bewußtsein, Religion und Philosophie, ihren Gipfelpunkt erreicht hatten, mußte auch die egoistische Praxis ihren Gipfelpunkt erreicht haben. Sie hat ihn erreicht in der moder-

nen, christlichen – *Krämerwelt.* Diese ist die letzte Spitze der sozialen Tierwelt. – Die freie Konkurrenz unserer modernen Krämerwelt ist nicht nur die vollendete Form des *Raubmordes,* sie ist zugleich das *Bewußtsein* der gegenseitigen menschlichen Entfremdung. – Die heutige Krämerwelt ist die vermittelte, ihrem Wesen entsprechende, bewußte und prinzipielle Form des Egoismus.«

Das sind höchst populäre Charakteristiken des Egoismus, und es ist nur zu verwundern, daß Stirner nicht selbst dergleichen einfache Reflexionen anstellte und sich durch die Betrachtung, wie einfältig, wie gemein und wie raubmörderisch der Egoismus sei, bestimmen ließ, dem häßlichen Ungetüm abzusagen. Hätte er, wie Szeliga, bedacht, daß der Egoist nichts als ein Einfaltspinsel sei, der ein reiches Mädchen heiratet und eine keifende Frau bekommt, hätte er, wie Feuerbach, gesehen, daß der Egoist keine »Geliebte« haben kann, oder hätte er, wie Heß, in dem Egoisten den Tiermenschen richtig erkannt oder gar den »Raubmord« an ihm gewittert, wie sollte er dann nicht gegen ihn einen »tiefen Abscheu« und eine »gerechte Entrüstung« gefaßt haben! Der »Raubmord« allein ist ja schon eine solche Infamie, daß Heß eigentlich nur dieses einzige Wort gegen Stirners Egoisten auszurufen brauchte, um alle »guten Menschen« gegen ihn aufzubringen und auf seiner Seite zu haben: das Wort ist gut gewählt und – ergreifend für ein sittliches Herz, wie ungefähr der Ausruf »Ketzer!« für einen rechtgläubigen Haufen.

sagt, Feuerbach tue platterdings nichts als Feuerbachsches, Heß nichts als Heßsches, Szeliga nichts als Szeligasches; allein er hat ihnen doch einen gar zu anrüchigen Titel gegeben.

Lebt Feuerbach in einer anderen als in *seiner* Welt? Lebt er etwa in Heß', in Szeligas, in Stirners Welt? Ist die Welt nicht dadurch, daß Feuerbach in ihr lebt, die *ihn* umgebende, die von ihm, d.h. feuerbachisch empfundene, angeschaute, gedachte Welt? Er lebt nicht bloß mitten in ihr, sondern ist ihre Mitte selbst, ist der Mittelpunkt *seiner* Welt. Und wie Feuerbach, so lebt niemand in einer anderen als in seiner Welt, wie Feuerbach, so ist jeder das Zentrum seiner Welt. Welt ist ja nur das, was er nicht selber ist, was aber zu ihm gehört, mit ihm in Beziehung steht, für ihn ist.

Um dich dreht sich alles, du bist die Mitte der Außenwelt und die Mitte der Gedankenwelt. Deine Welt reicht so weit, als dein Fassungsvermögen reicht, und was du umfaßt, das ist durch das bloße Fassen dein eigen. Du Einziger bist »Einziger« nur *zusammen mit »deinem Eigentum«*.

Indessen entgeht es dir nicht, daß, was dein eigen ist, zugleich *sein* eigen ist oder ein eigenes Dasein hat, ein Einziges ist gleich dir. Hierüber vergißt du dich selbst in süßer Selbstvergessenheit.

Wenn du dich aber vergessen hat, bist du dann ganz verschwunden; wenn du nicht an dich denkst, hast du dann überhaupt aufgehört zu sein? Wenn du in das Auge deines Freundes blickst oder über eine Freude sinnst, welche du ihm bereiten möchtest; wenn du zu den Sternen aufschaust, ihrem Gesetze nachgrübelst oder auch Grüße ihnen zusendest, die sie in ein einsames Stübchen tragen sollen; wenn du mikroskopisch

dich in das Treiben der Infusionstierchen verlierst; wenn du einem Menschen in Feuers- oder Wassersnot, ohne der eigenen Gefahr zu denken, zu Hilfe eilst: so »denkst« du gewiß nicht an dich, so »vergißt« du dich. *Bist* du aber nur, wenn du an dich *denkst,* und verkommst du, wenn du dich vergißt; bist du nur durch das Selbstbewußtsein? Wer vergäße sich nicht alle Augenblicke, wer verlöre sich nicht tausendmal in einer Stunde aus den Augen?

Diese Selbstvergessenheit, *dieses* Selbstverlieren ist ja nur eine Weise unserer Befriedigung, ist nur Genuß unserer Welt, unseres Eigentums, d.h. Weltgenuß.

Nicht in diesem Selbstvergessen, sondern in dem Vergessen dessen, daß die Welt *unsere* Welt ist, hat die Uneigennützigkeit, d.h. der düpierte Egoismus, ihren Grund. Vor einer absoluten, einer »höheren« Welt wirfst du dich nieder und wirfst dich weg. Die Uneigennützigkeit ist nicht ein Selbstvergessen in dem Sinne, daß man nicht an sich denkt und sich mit sich beschäftigt, sondern in dem anderen, daß man an der Welt das »Unsere« vergißt, daß man vergißt, man sei der Mittelpunkt oder *Eigner* dieser Welt, sie aber unser Eigentum. Die Furcht und Scheu vor der Welt als einer »höheren« Welt ist der entmutigte, der »demütige« Egoismus, der Egoismus in Knechtsgestalt, der sich nicht zu mukken getraut, im Stillen schleicht und »sich verleugnet«, – ist Selbstverleugnung.

Unsere Welt und die heilige Welt – darin liegt der Unterschied des aufrichtigen und des selbstverleugnenden, uneingeständigen, inkognito kriechenden Egoismus.

Wie verhält es sich etwa mit Feuerbachs Beispiel von der Hetäre und Geliebten? Im ersteren Falle ein

Geschäftsverhältnis ohne persönliches Interesse (und wird es nicht in unzähligen anderen, ganz verschiedenen Fällen beim Geschäftsverhältnis sein Bewenden haben müssen; wird man immer ein Interesse für die *Person,* mit der man's zu tun hat, ein persönliches Interesse, fassen können?), im zweiten ein persönliches Verhältnis. Was ist aber der Sinn des letzteren Verhältnisses? Doch wohl das gegenseitige Interesse an der Person. Verschwände dies Personen-Interesse aus dem Verhältnis, dann wäre dasselbe *sinnlos* geworden; denn dies Interesse ist ja allein sein Sinn. Was ist nun die Ehe, die man als ein »heiliges Verhältnis« preist, anderes als die Fixierung eines interessanten Verhältnisses trotz der Gefahr, daß es uninteressant und sinnlos werde? Man sagt wohl, sie dürfe nur nicht »leichtsinnig« geschieden werden. Aber warum nicht? Weil der Leichtsinn »Sünde« ist, wenn es sich um eine »heilige Sache« handelt. Der Leichtsinn soll nicht sein! Da steht dann ein Egoist, der um seinen Leichtsinn geprellt wird und sich selbst verdammt, in einem uninteressanten, aber heiligen Verhältnis fortzuleben. Aus dem egoistischen Verein ist eine »heilige Verbindung« geworden; das Interesse der Personen aneinander hört auf, aber die uninteressante Verbindung bleibt.

Ein anderes Beispiel des Uninteressanten ist die Arbeit, welche für eine Lebensaufgabe, einen Beruf des Menschen gilt. Aus ihr schreibt sich der Wahn her, daß man sein Brot *verdienen* müsse, und daß es eine Schande sei, Brot zu haben, ohne etwas dafür getan zu haben: es ist der *Stolz des Verdienstes.* Das Arbeiten hat *für sich* gar keinen Wert und macht keinem Menschen Ehre, wie das arbeitslose Leben des Lazzarone diesem keine Schande macht. Entweder nimmst du an der Arbeitstä-

tigkeit selbst ein Interesse, und es läßt dir keine Ruhe, du mußt tätig sein: dann ist die Arbeit deine Lust, dein spezielles Vergnügen, ohne darin höher zu stehen als die Faulheit des Lazzarone, die eben auch seine Lust ist. Oder du verfolgst durch die Arbeit ein anderes Interesse, ein Resultat oder einen »Lohn«, und unterziehst dich ihr nur als einem *Mittel*, das zum Zwecke führt: dann ist sie zwar für sich nicht interessant, macht aber auch keinen Anspruch darauf, das für sich Interessante zu sein, und du kannst es wissen, daß sie nicht etwas für sich Wertvolles oder Heiliges, sondern eben nur eine dermalen *unvermeidliche* Sache ist, um das beabsichtigte Ergebnis, den *Lohn*, zu gewinnen. Aber die Arbeit, die als eine »Ehre des Menschen« und als sein »Beruf« betrachtet wird, ist Schöpferin der Nationalökonomie geworden, und bleibt Herrin des *heiligen* Sozialismus, wo sie als »menschliche Arbeit« die »menschlichen Anlagen ausbilden« soll, und wo diese Ausbildung eine menschliche Berufssache, ein absolut Interessantes ist. (Hierüber später einmal mehr).

Der Glaube, daß irgendetwas anderes als ein Interesse das Zugewandtsein zu einer Sache rechtfertigen könne, der über das Interesse hinausgehende Glaube, erzeugt die Uninteressiertheit, ja die »Sünde«, als ein Hangen am eigenen Interesse.

Erst vor dem *heiligen Interesse* wird das *eigene* Interesse zum »Privatinteresse«, zum verabscheuten »Egoismus«, zur »Sünde«. Stirner signalisiert S. 224 [188] den Unterschied des heiligen und des eigenen Interesses in Kürze so: »Gegen jenes kann Ich Mich *versündigen*, dieses nur *verscherzen*.«

Das heilige Interesse ist das Uninteressante, weil es ein *absolutes* oder ein Interesse für sich ist, gleichviel ob du

daran ein Interesse nimmst oder nicht. Du *sollst* es zu deinem Interesse machen; es ist nicht ursprünglich *dein,* ist nicht aus dir geboren, sondern ein ewiges, ein allgemeines, ein rein menschliches. Es ist uninteressant, weil auf dich und dein Interesse dabei keine Rücksicht genommen wird; es ist ein Interesse ohne Interessenten, weil es ein allgemeines oder ein Interesse *des* Menschen ist. Und weil du nicht Eigner desselben bist, sondern sein Anhänger und Diener werden sollst, darum hört ihm gegenüber der Egoismus auf und die »Uninteressiertheit« beginnt.

Nimm dir nur *ein* heiliges Interesse zu Herzen, so bist du gefangen und wirst um deine *eigenen* Interessen betrogen werden. Sprich das Interesse, welches du heute verfolgst, heilig, so bist du morgen sein Sklave.

Alles Verhalten zu einem absolut Interessanten oder zu einem an und für sich Wertvollen ist religiöses Verhalten oder schlechtweg Religion. Das Interessante kann nur durch *dein* Interesse interessant, das Wertvolle nur durch dein Wertbeilegen wertvoll sein, wogegen das trotz dir Interessante ein Uninteressantes, das trotz dir Wertvolle ein Unwürdiges ist.

Das Interesse jener Geister, wie das der Gesellschaft, des Menschen, des menschlichen Wesens, der Menschen als aller, ihr »wesentliches Interesse«, ist *fremdes* Interesse und *soll* dein Interesse sein. Das Interesse der Geliebten *ist* dein Interesse, und nur solange es *dein* Interesse ist, interessiert es dich. Erst dann, wenn es aufhört, dein Interesse zu sein, kann es zu einem heiligen Interesse werden, zu einem Interesse nämlich, welches sein *soll,* obgleich es nicht *dein* ist. Das bis dahin interessante Verhältnis wird nun zu einem uninteressierten und uninteressanten.

Im Geschäftsverhältnis und im persönlichen Verhältnis ist *dein Interesse* das Erste, und alle Aufopferungen geschehen lediglich zum Besten dieses deines Interesses, wogegen im religiösen Verhältnis das religiöse Interesse, das Interesse des Absoluten oder des Geistes, d.h. das dir *fremde* Interesse, das Erste ist, und *deine* Interessen diesem fremden Interesse geopfert werden sollen.

Der betrogene Egoismus besteht daher in dem Glauben an ein *absolut Interessantes,* an ein nicht aus dem Egoisten, d.h. dem sich Interessierenden, entspringendes, sondern gegen denselben gebieterisches und für sich festes, an ein »ewiges« Interesse. »Betrogen« ist hierin der Egoist, weil sein eigenes Interesse, das »Privatinteresse«, nicht nur unberücksichtigt gelassen, sondern sogar verdammt wird, und »Egoismus« bleibt es dennoch, weil er auch dieses fremden oder absoluten Interesses sich nur in der Hoffnung annimmt, es werde ihm Genuß gewähren.

Dies absolut Interessante, welches ohne den Interessenten interessant sein soll, welches also, statt Sache eines Einzigen zu sein, sich vielmehr erst »Gefäße seiner Ehre«, oder Menschen, welche seine »Rüstzeuge und Werkzeuge« sein sollen, sucht, nennt Stirner schlechtweg »das Heilige«. Das Heilige ist in der Tat das absolut Uninteressante, da es das Interessante zu sein Anspruch macht, selbst wenn sich kein Mensch dafür interessierte; es ist zugleich das »allgemein«, d.h. subjektlos Interessante, weil es nicht ein einzig Interessantes, ein Interesse eines Einzigen ist. Mit anderen Worten: Dies »allgemeine Interesse« ist mehr als du – ein »Höheres«; ist auch ohne dich – ein »Absolutes«; ist ein Interesse für sich – ein dir fremdes; stellt an dich die Forderung, ihm

zu dienen, und findet dich bereitwillig, wenn du dich – betören läßt.

Um bei Feuerbachs rührender Definition von der Hetäre zu bleiben, so ist da einer oder eine, die gern unkeusch sein möchten, weil der Naturtrieb ihnen keine Ruhe läßt. Aber, sagen sie sich, weißt du wohl, was Unkeuschheit ist? Sie ist eine Sünde, eine Gemeinheit, sie schändet uns. Sagten sie, wir würden durch Unkeuschheit andere Interessen, die uns noch wichtiger sind als dieser Sinnengenuß, verscherzen, so wäre das kein religiöses Bedenken, und sie brächten ihr Opfer nicht der Keuschheit, sondern anderen Vorteilen, um welche sie sich nicht bringen mögen. Versagen sie sich hingegen die Stillung des Naturtriebes um der Keuschheit willen, so geschieht es aus religiösen Bedenken. Was für ein Interesse haben sie an der Keuschheit? Ohne Zweifel kein natürliches, denn ihre Natur rät ihnen zur Unkeuschheit: ihr wirkliches, unverkennbares und unleugbares Interesse ist die Unkeuschheit. Aber die Keuschheit ist ein *Bedenken* ihres Geistes, weil sie ein Interesse *des* Geistes, ein geistiges Interesse ist: sie ist ein absolutes Interesse, vor welchem die natürlichen und »Privatinteressen« schweigen müssen, und welches den Geist *bedenklich* macht. Dies Bedenken nun werfen die einen durch einen »Ruck«, durch den Ausruf »dummes Zeug!« von sich, weil ihnen, so *bedenklich* oder religiös sie auch sonst sein mögen, hier ein Instinkt sagt, daß der Geist gegen den Naturtrieb ein griesgrämiger Despot sei, – während andere das Bedenken selbst durch weiteres Denken überwinden und sich auch theoretisch sicher stellen: jene schlagen die Bedenken nieder, diese lösen – vermöge ihrer *Virtuosität* im Denken (die ihnen das Denken zum Bedürf-

nis und interessant macht) – die Bedenken auf. – Die Unkeuschheit und die Hetäre sehen also nur deshalb so schrecklich aus, weil sie gegen das »ewige Interesse« der Keuschheit verstoßen.

Es hat nur der Geist die Schwierigkeiten erhoben, die Bedenken geschaffen, woraus zu folgen scheint, daß sie nur geistig oder durchs Denken wieder weggeschafft werden können. Wie übel wären da die armen Seelen dran, die sich jene Bedenken haben aufschwatzen lassen, ohne die Kraft des Denkens zu besitzen, durch welche sie derselben Herr werden könnten! Wie übel, wenn sie darauf warten müßten, bis die reine Kritik ihnen die Freiheit wieder gibt. Sie helfen sich aber einstweilen durch einen gesunden, hausbackenen *Leichtsinn,* der *für ihr Bedürfnis* gerade so gut ist als für die reine Kritik das *freie Denken,* da der Kritiker als *Virtuose* im Denken einen unabweislichen Drang hat, durchs Denken die Bedenken zu überwinden.

Die Bedenken sind etwas ebenso Alltägliches als das Reden und Plaudern; – was wäre also dagegen zu sagen? Nichts – nur sind alltägliche Bedenken kein heiliges Bedenken. Die alltäglichen Bedenken kommen und gehen, die heiligen Bedenken aber bleiben und sind *absolut,* sind absolute Bedenken (Dogmen, Glaubenssätze, Grundsätze). Gegen sie lehnt sich der Egoist, der Entheiliger auf und versucht seine egoistische Kraft gegen ihre heilige Macht. Alles »freie Denken« ist Entheiligung der Bedenken und ein egoistisches Treiben gegen die heilige Macht derselben. Macht auch so manches freie Denken nach einigen Sturmschritten Halt und bleibt wieder vor einem neuen heiligen Bedenken stehen, vor welchem der Egoismus zu Schanden wird, so rastet doch das freie Denken in seiner freiesten Form –

die reine Kritik – vor keinem absoluten Bedenken und entheiligt mit egoistischer Ausdauer eine bedenkliche Heiligkeit nach der anderen. Weil aber dies freieste Denken nur egoistisches *Denken,* nur Denkfreiheit ist, so wird es selbst zu einer heiligen Macht des Denkens und verkündet das Evangelium, daß nur im Denken die Erlösung zu finden sei. Es tritt nur das Denken selbst als eine heilige Sache, als ein menschlicher Beruf, als heiliges – Bedenken auf: nur das Bedenken (Erkennen) löst hiernach die Bedenken auf.

Könnten die Bedenken nur durch das Denken aufgelöst werden, so würden die Menschen niemals »reif« dazu, sie loszuwerden.

Die *Bedenklichkeit* ist, wenn sie auch bis zum reinen Bedenken oder zur Reinheit der Kritik gelangt ist, dennoch nur *Religiosität;* der Religiöse ist der Bedenkliche. Eine Bedenklichkeit aber bleibt es, wenn man meint, nur durch Bedenken mit den Bedenken fertig werden zu dürfen, wenn man also die »bequeme« *Unbedenklichkeit* als »egoistische Arbeitsscheu der Masse« verachtet.

Dem bedenklichen Egoismus fehlt nur die Anerkennung des unbedenklichen, um den Akzent auf den Egoismus statt auf die Bedenklichkeit zu legen und den Egoisten als den Überwinder zu erkennen, gleichviel, ob er durchs Denken oder durch Unbedenklichkeit überwindet.

Wird hierdurch etwa das Denken »verworfen«? Nein, nur seine Heiligkeit wird ihm abgesprochen, nur als *Zweck* oder Beruf wird es verneint; als *Mittel* wird es jedem überlassen, der dieses Mittels mächtig ist. Zweck des Denkens ist vielmehr die *Unbedenklichkeit,* wie ja ein Denkender in jedem einzelnen Falle mit seinem Denken darauf ausgeht, endlich den richtigen Punkt zu

finden oder des Nachdenkens überhoben zu sein und mit der Sache fertig zu werden. Will man aber die »Arbeit des Denkens« heilig sprechen oder, was dasselbe ist, »menschlich« nennen, so gibt man den Menschen nicht minder einen Beruf, als wenn man ihnen den Glauben vorschreibt, und führt von der Unbedenklichkeit ab, statt zu ihr als zu dem eigentlichen oder egoistischen Sinn des Denkens hinzuführen. Man verleitet die Menschen zur Bedenklichkeit und Bedächtigkeit, indem man ihnen ein »Heil« im Denken verheißt; die Denkschwachen, die sich dazu verleiten lassen, können aber nicht anders, als sich wegen ihrer Denkschwäche bei irgendeinem Gedanken – beruhigen, d.h. gläubig werden. Statt sich's mit den Bedenken leicht zu machen, werden sie vielmehr bedenklich werden, weil sie wähnen, im Denken liege das Heil. (Fußn.: Die religiösen Wirren unserer Tage haben hierin ihren Grund; ja sie sind unmittelbare Äußerungen dieser Bedenklichkeit.)

Doch die Bedenken, durch das Denken erschaffen, sind einmal da und können allerdings auch durch das Denken gehoben werden. Allein dies Denken, diese Kritik kommt nur dann zum Ziele, wenn es egoistisches Denken, egoistische Kritik ist, d.h. wenn der Egoismus oder das Interesse gegen die Bedenken oder das Uninteressante geltend gemacht, wenn das Interesse offen eingestanden wird und der Egoist *vom Egoisten aus* kritisiert statt vom Christen, vom Sozialisten, vom Humanisten, vom Menschen, vom freien Denken, vom Geiste aus (d.h. christlich, sozialistisch etc.) zu kritisieren. Denn das Interesse des Einzigen, also dein Interesse, wird gerade in der heiligen oder menschlichen Welt mit Füßen getreten und diese selbe Welt, der z.B. Heß und Szeliga vorwerfen, sie sei eine egoistische, hat im

Gegenteil seit Jahrtausenden den Egoisten an den Schandpfahl gebunden und den Egoismus jedem aus dem Gebiete des Denkens oder Glaubens hergelaufenen »Heiligen« fanatisch geopfert. Wir leben nicht in einer egoistischen, sondern in einer bis auf den geringen Eigentumslappen herunter durchaus heiligen Welt.

Es könnte scheinen, als müsse es zwar jedem Einzelnen anheimgestellt werden, wie er mit den Bedenken fertig zu werden wisse, sei aber nichtsdestoweniger die *Aufgabe der Geschichte,* die Bedenken durch kritisches Bedenken aufzulösen. Gerade dies jedoch bestreitet Stirner, gerade gegen diese »Aufgabe der Geschichte« behauptet er, daß die Geschichte der Bedenken und ihres Bedenkens zu Ende gehe. Nicht die Arbeit des Auflösens, sondern die Willkür, welche nicht viel Federlesens mit den Bedenken macht, nicht die Kraft des Denkens, sondern die Kraft der Unbedenklichkeit scheint im Anzuge zu sein. Das Denken kann nur dazu dienen, die Unbedenklichkeit zu stärken und zu sichern. Das »freie Denken« nahm seinen Ausgang von der egoistischen oder *unbedenklichen* Auflehnung gegen die heiligen Bedenken, es begann mit der *Unbedenklichkeit:* wer frei denkt, der macht sich unbedenklich über die heiligsten Bedenken her, – die Unbedenklichkeit ist die Seele und der egoistische Wert des freien Denkens. Der Wert dieses Denkens liegt nicht im Denker, sondern im Egoisten, der *seine* Macht, die Denkkraft, egoistisch über die heiligen Bedenken stellt und sie mir nichts dir nichts angreift.

Stirner hat S. 197 [164] für eben diese Unbedenklichkeit Ausdrücke gebraucht wie »Ruck, Aufspringen, aufjauchzendes Juchhe« und sagt: »Die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der

langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden.« Er hat damit nichts geringeres bezeichnet als erstlich den verborgenen, *egoistischen Grund* aller und jeder Kritik eines Heiligen, selbst der blindesten und besessensten, fürs Zweite aber die *einfache Form* der *egoistischen* Kritik, die er mittelst *seiner Denkkraft* (einer bloßen Virtuosität) durchzuführen den Versuch machte: er bemühte sich zu zeigen, wie ein Unbedenklicher vom Denken »Gebrauch machen« könne, indem er die Bedenken von sich, dem Einzigen, aus kritisiert. Stirner läßt nur die »Erlösung der Welt« nicht mehr in der Hand der Denkenden und Bedenklichen.

Das Jauchzen und Juchhe läßt sich leicht lächerlich machen, wenn man die Masse und Größe der tiefen Bedenken ihm entgegenhält, die doch wahrlich nicht mit so geringer Mühe zu überwinden seien. Allerdings kann die Masse der in der Geschichte aufgehäuften und durch die Denkenden stets von neuem erweckten Bedenken nicht durch ein bloßes Juchhe gehoben werden. Die Denkenden können sich nicht darüber hinwegsetzen, wenn nicht zugleich ihr Denken volle Befriedigung erhält; denn die Befriedigung ihres Denkens ist ihr *wirkliches Interesse*. Das Denken darf nicht etwa durch das Jauchzen unterdrückt werden, wie es vom Standpunkte des Glaubens aus durch den Glauben unterdrückt werden soll. Ohnehin wird es als ein wirkliches Interesse, also als dein Interesse, sich nicht unterdrükken lassen. Du, der du das Bedürfnis des Denkens hast, kannst dir die Bedenken nicht bloß wegjauchzen; du mußt sie auch wegdenken. Aber aus eben diesem Bedürfnis ist gerade Stirners *egoistisches Denken* entsprungen, und ein Anfang, wenn auch noch ein sehr unbeholfener, von ihm gemacht worden, dem Interesse

des Denkens durch den unbedenklichen Egoismus zu entsprechen. Sein Buch sollte dartun, daß das rohe Juchhe nötigenfalls auch die Potenz hat, ein kritisches Juchhe, eine egoistische Kritik, zu werden.

Dem Egoismus liegt das Interesse zu Grunde. Ist aber das Interesse nicht in gleicher Weise ein bloßer Name, ein inhaltsleerer und aller Begriffsentwicklung barer Begriff wie der Einzige? Die Gegner sehen das Interesse und den Egoismus für ein »Prinzip« an. Dazu würde gehören, daß das Interesse als *absolutes* begriffen würde. Das Denken kann »Prinzip« sein, aber dann muß es als das absolute Denken, als die ewige Vernunft, sich selbst entwickeln; das Ich, soll es »Prinzip« sein, muß als das absolute Ich einem darauf erbauten Systeme zugrunde liegen. So könnte man auch das Interesse zu einem *absoluten* machen und von ihm als dem »menschlichen Interesse« aus eine Philosophie des Interesses herleiten; – ja, die Moral ist wirklich das System des *menschlichen Interesses.*

Die Vernunft ist eine und dieselbe: was vernünftig ist, bleibt trotz aller Torheiten und Irrtümer vernünftig; die »Privatvernunft« hat kein Recht gegen die allgemeine und ewige Vernunft. *Du* sollst und mußt dich der Vernunft unterwerfen. Das Denken ist ein und dasselbe: was wirklich gedacht wird, ist ein logisch Wahres und trotz des entgegengesetzten Wahnes von Millionen Menschen doch das unveränderlich Wahre: das »private« Denken, die *Meinung,* muß vor dem ewigen Denken schweigen. *Du* sollst und mußt dich der Wahrheit unterwerfen. Jeder Mensch ist vernünftig, jeder Mensch ist Mensch nur durch das Denken (»Das Denken unterscheidet den Menschen vom Tiere«, sagt der Philosoph). So ist nun auch *das Interesse* ein *Allgemeines,*

und jeder Mensch ist ein »interessierter Mensch«. Das ewige Interesse tritt als »menschliches Interesse« dem »Privatinteresse« entgegen, entwickelt sich als »Prinzip« der Moral und u.a. auch des heiligen Sozialismus, und unterwirft *dein* Interesse dem Gesetze des ewigen Interesses. Es figuriert unter mancherlei Formen, z.B. als Staatsinteresse, Kircheninteresse, Menschheitsinteresse, Interesse »Aller«, kurz als *das wahre Interesse.*

Hat nun Stirner an diesem Interesse, an *dem* Interesse, sein »Prinzip«? Reizt er nicht im Gegenteil *dein einziges* Interesse gegen das »ewig Interessante«, gegen das – Uninteressante? Und ist *dein* Interesse ein »Prinzip«, ein logischer – Gedanke? Es ist, gleich dem Einzigen, eine Phrase – im *Reiche des Gedankens;* in dir aber einzig wie du selber.

Es ist nötig, noch ein Wort über den Menschen zu sagen. Wie es scheint, ist Stirners Buch gegen *den Menschen* geschrieben. Dadurch, wie auch durch das Wort Egoist hat er sich die schlimmsten Urteile zugezogen, oder die hartnäckigsten Vorurteile rege gemacht. – Ja, es ist wirklich gegen *den Menschen* geschrieben, und gleichwohl hätte Stirner auf dasselbe Ziel losgehen können, ohne die Leute so arg vor den Kopf zu stoßen, wenn er die Kehrseite herausgewendet und gesagt hätte: er schreibe gegen *den Unmenschen.* Nur hätte er dann selbst die Schuld getragen, wenn man ihn in entgegengesetzter, nämlich in sentimentaler Weise mißverstanden und in die Reihe derer gestellt hätte, welche für den »wahren Menschen« ihre Stimme erheben. Stirner aber sagt: Mensch ist der Unmensch, was der eine ist, das ist der andere, was gegen den einen gesagt wird, wird gegen den anderen gesagt.

Mißt man ein Wesen an einem Begriffe, so wird es nie-

mals diesem Begriffe vollkommen entsprechend gefunden: mißt man dich an dem Begriffe Mensch, so wird sich stets herausstellen, daß du etwas Apartes bist, etwas, was mit dem Worte Mensch nicht ausgedrückt werden kann, also jedenfalls ein *aparter Mensch.* Mutete man dir nun zu, durchaus Mensch und nichts als Mensch zu sein, du aber könntest dein Apartes nicht abstreifen, so wärest du durch eben dies Aparte ein Unmensch, d.h. ein Mensch, der nicht wahrhaft Mensch, oder ein Mensch, der *eigentlich* Unmensch ist. Der Begriff Mensch hätte seine Realität gerade im Unmenschen.

Daß, an dem Begriffe Mensch gemessen, jeder wirkliche Mensch ein Unmensch ist, hat die Religion durch den Satz ausgedrückt, daß alle Menschen »Sünder« seien (das Sündenbewußtsein); heute nennt man den Sünder einen »Egoisten«. Und wozu entschloß man sich infolge dieser Einsicht? Dazu, den Sünder zu erlösen, den Egoismus zu überwinden, den wahren Menschen zu finden und zu realisieren. Man verwarf das Aparte, d.h. das *Einzige,* zugunsten des Begriffes, verwarf den Unmenschen zugunsten des Menschen und erkannte nicht, daß der Unmensch die richtige und allein mögliche Realität des Menschen ist; man wollte durchaus eine wahrhaft menschliche Realität des Menschen.

Man verlangte eben eine Widersinnigkeit. Der Mensch ist real und wirklich im Unmenschen; jeder Unmensch ist – der Mensch. Aber Unmensch bist du nur als die Realität des Menschen, Unmensch nur im Vergleich mit dem *Begriffe Mensch.*

Du bist Unmensch, und darum bist du vollkommen Mensch, realer, wirklicher Mensch, bist vollkommener Mensch. Aber du bist eben *mehr* als vollkommener

Mensch, du bist ein aparter, ein *einziger* Mensch. Mensch und Unmensch, diese Gegensätze der religiösen Welt, verlieren ihre göttliche und teuflische, also ihre heilige oder absolute Bedeutung in dir, dem *Einzigen*.

Der Mensch, nach dessen Anerkennung unsere Heiligen so sehr schmachten, indem sie allezeit eifern, man solle in den Menschen *den Menschen* anerkennen, wird erst dann vollständig und wirklich anerkannt, wenn er als der Unmensch anerkannt wird. Wird er als solcher anerkannt, so hören alle religiösen oder »menschlichen« *Zumutungen* auf, und die Herrschaft der *Guten*, die Hierarchie, hat ein Ende, weil der Einzige, der ganz *gemeine Mensch* (nicht Feuerbachs tugendhafter »Gemeinmensch«), zugleich der vollkommene Mensch ist.

Indem also Stirner gegen den Menschen schreibt, schreibt er zugleich und in einem Atemzuge gegen den Unmenschen als den Gegensatz zum Menschen; er schreibt aber nicht gegen den Menschen, welcher Unmensch, nicht gegen den Unmenschen, welcher Mensch ist – d.h. er schreibt für den ganz gemeinen Einzigen, der dadurch, daß er Unmensch ist, ohnehin und von selbst vollkommener Mensch ist.

Nur Fromme, nur heilige Sozialisten usw., nur Heilige aller Art verhindern, daß der Mensch im Menschen anerkannt und gewürdigt wird; nur sie hemmen den reinen menschlichen Verkehr, indem sie den gemeinen egoistischen Verkehr allezeit eingeschränkt haben und einzuschränken trachten. Sie haben einen *heiligen* Verkehr eingeführt und möchten daraus womöglich einen *allerheiligsten* machen.

Szeliga sagt zwar noch mancherlei darüber, was der Egoist und Egoismus sei, hat aber in der Tat alles in seinem Exempel vom reichen Mädchen und der keifenden Frau erschöpft. Er schildert den Egoisten als »arbeitsscheu«, als einen Menschen, der »auf gebratene Tauben hofft, die ihm in den Mund fliegen sollen«, der sich »keine *wahren,* des Namens allein würdige Hoffnungen macht« u. dgl.: er versteht einen Menschen darunter, der sich's bequem machen will. Hätte er gleich so definiert: »Egoist = Schlafmütze«, so wäre das noch deutlicher und einfacher gewesen.

Wie Szeliga bereits verrät, daß sein Egoist nur an einem Absoluten gemessen werden könnte, indem er ihn an »wahren Hoffnungen« mißt, so spricht dies Feuerbach, der überhaupt des treffenden Wortes mächtiger ist, schon entschiedener aus, indem er vom Eigennützigen (Egoisten) sagt, »er opfere das Höhere dem Niederen«, vom Uneigennützigen, »er opfere das Niedere dem Höheren«. – Was ist »Höheres und Niederes«? Doch wohl nicht etwas, das sich nach dir richtet und wofür du das Maß bist? Gälte etwas dir und zwar dir in diesem Augenblicke – denn nur *im Augenblicke* bist du du, nur als *Augenblicklicher* bist du wirklich; als »allgemeines Du« wärest du vielmehr in jedem Augenblick ein »anderer« – gälte also etwas dir in diesem Augenblick »höher« als etwas anderes, so würdest du's nicht dem letzteren opfern; vielmehr opferst du in jedem Augenblicke nur das, was dir in eben diesem Augenblicke als »Niederes« oder als minder wichtig gilt. Soll hiernach das Feuerbachsche »Höhere« einen Sinn haben, so muß es ein von dir, dem Augenblicklichen, getrenntes und freies Höheres, es muß ein *absolut* Höheres sein. Ein *absolut* Höheres ist ein solches, bei

welchem du nicht erst befragt wirst, ob es dir das Höhere sei, welches vielmehr *trotz dir* das Höhere ist. So allein kann von einem Höheren und einem »höheren Genusse«, welcher »geopfert werde«, die Rede sein. Ein solch Höheres ist im Feuerbachschen Beispiele der Genuß der Geliebten gegen den Genuß der Hetäre, oder die Geliebte gegen die Hetäre: jene ist das Hohe, diese das Niedere. Daß dir vielleicht die Hetäre der höhere Genuß ist, daß dir es in diesem Augenblick der einzige Genuß ist, den du begehrst – was kümmert das große und edle Herzen wie Feuerbach, die nur an der »Geliebten« Gefallen finden und nach dem Maßstabe ihres reinen Herzens dekretieren, daß die Geliebte das »Höhere« sein müsse! Nur wer an einer Geliebten, nicht wer an einer Hetäre hängt, »befriedigt sein volles, ganzes Wesen«. Und worin besteht dieses volle, ganze Wesen? Eben nicht in deinem augenblicklichen Wesen, nicht in dem, was du augenblicklich für ein Wesen bist, ja nicht einmal in dem, was *du* überhaupt für ein Wesen bist, sondern im »menschlichen Wesen«. Für das menschliche Wesen ist die Geliebte das Höhere. – Wer ist also in Feuerbachs Sinne der Egoist? Derjenige, der sich gegen »das Höhere«, das absolut Höhere (d.h. das trotz deinem entgegengesetzten Interesse Höhere), das Uninteressante *versündigt,* also der Egoist ist der – *Sünder.* Hierauf würde auch Szeligas Egoist hinausgekommen sein, wenn Szeliga den Ausdruck besser in seiner Gewalt hätte.

Am unzweideutigsten spricht erst Heß es aus, daß der Egoist der Sünder sei. Freilich gesteht hierdurch auch erst Heß vollständig und unbemäntelt ein, daß er nicht im entferntesten begriffen hat, worauf es in Stirners Buche ankommt. Leugnet etwa Stirner, daß der Egoist

der Sünder und daß der »bewußte« Egoismus (»bewußt« so, wie es Heß auffaßt) das Sündenbewußtsein sei? Wenn der Europäer ein Krokodil tötet, so handelt er als Egoist gegen das Krokodil, macht sich aber kein Gewissen daraus oder rechnet es sich nicht als »Sünde« an; hätte hingegen ein alter Ägypter, der das Krokodil für *heilig* hielt, dennoch eines aus Notwehr erschlagen, so hätte er zwar als Egoist sich seiner Haut gewehrt, zugleich aber auch eine Sünde begangen: sein Egoismus wäre Sünde – er, der Egoist, ein Sünder. – Hieraus dürfte es einleuchten, daß der Egoist gegenüber dem »Heiligen«, gegenüber dem »Höheren«, notwendigerweise ein *Sünder* ist; macht er gegen das Heilige seinen Egoismus geltend, so ist das ohne weiteres Sünde. Aber es ist anderseits auch nur so lange Sünde, als es am Heiligen gemessen wird, und nur derjenige Egoist schleppt sich mit dem »Sündenbewußtsein« herum, der zugleich von dem Heiligenbewußtsein besessen ist. Ein Europäer, der am Krokodil zum Mörder wird, ist sich seines Egoismus dabei gleichfalls bewußt oder handelt als bewußter Egoist; aber er bildet sich nicht ein, daß sein Egoismus Sünde sei und verlacht das Sündenbewußtsein des Ägypters.

Gegenüber dem »Heiligen« ist der Egoist mithin allezeit ein Sünder, am Heiligen kann er zu nichts anderem werden, als zum – *Verbrecher.* Das *heilige* Krokodil stempelt den *egoistischen* Menschen zum *sündigen* Menschen. Allein der Egoist kann den Sünder und die Sünde von sich abtun, wenn er das Heilige *entheiligt,* wie der Europäer das Krokodil ohne Sünde totschlägt, weil Seine Heiligkeit, das Krokodil, für ihn ein Krokodil ohne Heiligkeit ist.

Heß sagt: »Die heutige Krämerwelt ist die vermittelte, ihrem Wesen entsprechende, bewußte und prinzipielle

Form des Egoismus.« Diese heutige Welt voll Philanthropie, die *im Prinzip* mit dem Sozialismus ganz einverstanden ist (man sehe z.B. im »Gesellschaftsspiegel« und im »Westphälischen Dampfboot«, wie die »Prinzipien« der Sozialisten ganz dasselbe sind als die »Sonntagsgedanken« und Ideale aller guten Bürger oder Bourgeois), diese Welt, in der die allermeisten sich durch Heiligkeiten um ihren Vorteil bringen lassen und in der die Ideale von Bruderliebe, Menschenliebe, Recht, Gerechtigkeit, von »Füreinandersein« und Füreinandertun usw. nicht bloß von Mund zu Munde gehen, sondern schrecklicher, verderbenvoller Ernst sind – diese Welt, die nach wahrer Menschlichkeit schmachtet und bei Sozialisten, Kommunisten, Menschenfreunden aller Art endlich die rechte Erlösung zu finden hofft – diese Welt, in der die sozialistischen Bestrebungen nichts als der offenbare Sinn jeder »Krämerseele« sind und bei allen Wohldenkenden Anklang finden – diese Welt, deren Prinzip das »Wohl aller Menschen«, das »Wohl der Menschheit« ist, und die nur deshalb von diesem Wohle erst träumt, weil sie noch nicht weiß, wie sie's herstellen soll, und der sozialistischen Verwirklichung ihrer Lieblingsidee noch nicht traut – diese gegen allen Egoismus heftig eifernde Welt verlästert Heß als eine »egoistische«. Aber er hat gleichwohl Recht. Da diese Welt gegen den Teufel eifert, so sitzt er ihr im Nacken; nur hätte Heß den *heiligen* Sozialismus mit zu dieser egoistischen und sündenbewußten Welt rechnen sollen.

Die freie Konkurrenz wird von Heß die vollendete Form des Raubmordes und zugleich das vollendete Bewußtsein der gegenseitigen menschlichen Entfremdung (des »Egoismus«) genannt. Da soll wieder der

Egoismus die Schuld tragen. Warum entschied man sich denn für die Konkurrenz? Weil sie für alle und jeden *nützlich* zu sein schien. Und warum wollen die Sozialisten sie jetzt abschaffen? Weil sie den gehofften *Nutzen* nicht gewährt, weil die meisten sich schlecht dabei stehen, weil jeder *seine* Lage zu verbessern verlangt und weil zu *diesem Zwecke* die Aufhebung der Konkurrenz rätlich erscheint.

Ist da der Egoismus das »Grundprinzip« der Konkurrenz, oder haben sich nicht im Gegenteil die Egoisten in ihr nur *verrechnet?* Müssen sie nicht gerade deshalb von ihr ablassen, weil sie ihren Egoismus nicht befriedigt?

Man führte die Konkurrenz ein, weil man ein *Heil für alle* darin sah, man *einigte* sich über sie, man versuchte es *gemeinschaftlich* mit ihr; sie, die Isolierung und Vereinzelung, ist selbst ein Produkt der Vereinigung, des Übereinkommens, der gleichen Überzeugung, und man war durch sie nicht bloß vereinzelt, sondern zugleich verbunden. Sie war ein *rechtlicher* Zustand, das Recht aber ein gemeinsames Band, ein Gesellschaftsverband. Man stimmte in der Konkurrenz etwa so *überein,* wie alle Jäger bei einer Jagd für ihren Zweck und resp. ihre Zwecke es zuträglich finden können, sich im Walde zu zerstreuen und »vereinzelt« zu jagen. Was *nützlicher* sei, darüber ließ sich streiten. Jetzt freilich stellt es sich heraus – was übrigens nicht erst die Sozialisten entdeckt haben – daß bei der Konkurrenz nicht jeder *seinen Gewinn,* seinen gewünschten »Privaterwerb«, seinen Nutzen, sein eigentliches Interesse findet. Aber es stellt sich wieder nur durch egoistische oder interessierte Berechnung heraus.

Indes, man hat sich nun einmal so seine Vorstellung vom Egoismus zurecht gemacht und denkt sich schlecht-

weg die »Isolierung« darunter. Was in aller Welt hat aber der Egoismus mit der Isoliertheit zu schaffen? Werde Ich (Ego) dadurch z.B. ein Egoist, daß Ich die Menschen fliehe? Ich isoliere oder vereinsame Mich allerdings, aber egoistischer bin Ich dadurch nicht um ein Haar mehr als andere, die unter den Menschen bleiben und ihres Umgangs sich freuen. Isoliere Ich Mich, so geschieht es, weil Ich in der Gesellschaft keinen Genuß mehr finde; bleibe Ich aber unter den Menschen, so bleibe Ich, weil sie Mir noch vieles bieten. Das Bleiben ist nicht weniger egoistisch als die Vereinsamung.

In der Konkurrenz steht freilich jeder isoliert; wenn aber die Konkurrenz einst fallen wird, weil man einsieht, daß Zusammenwirken *nützlicher* sei als Isoliertheit, wird dann in den Vereinen nicht gleichwohl jeder Egoist sein und *seinen* Nutzen wollen? Man erwidert, man wolle ihn aber auf Kosten anderer. Ja, zunächst aber nur darum nicht auf Kosten anderer, weil die anderen keine solche Narren mehr sein wollen, ihn auf ihre Kosten leben zu lassen.

Doch »ein Egoist ist, wer nur sich allein bedenkt!« – Das wäre ein Mensch, der all die Freuden nicht kennt und schmeckt, die aus der Teilnahme an anderen, d.h. daraus entspringen, daß man auch andere »bedenkt«, ein Mensch, der unzählige Genüsse entbehrte, also eine – *arme Natur*. Weshalb aber soll dieser Verlassene und Isolierte im Vergleich mit reicheren Naturen ein Egoist sein? Wir könnten uns freilich längst daran gewöhnt haben, daß die Armut für eine Schande, ja für ein Verbrechen gilt, und die heiligen Sozialisten haben es schlagend nachgewiesen, daß der Arme als Verbrecher behandelt wird. Die heiligen Sozialisten machen es aber mit denen, die in *ihren* Augen verächtliche Arme sind,

gerade so wie die Bourgeois es mit *ihren* Armen machen.

Warum soll aber, wer um ein Interesse ärmer ist, »egoistischer« heißen als wer das Interesse hat? Ist die Auster egoistischer als der Hund, der Mohr egoistischer als der Deutsche, der arme verachtete Trödeljude egoistischer als der begeisterte Sozialist, der Wandale, welcher Kunstwerke zerstört, für die er keinen *Sinn* hat, egoistischer als der Kunstkenner, der dieselben Kunstwerke mit größter Sorgfalt und Liebe pflegt, weil er Sinn und Interesse dafür hat? Und wenn nun einer – wir lassen es dahingestellt, ob so einer nachweisbar ist – kein »menschliches« Interesse an den Menschen fände, wenn er sie als Menschen nicht zu schätzen wüßte, wäre er da nicht ein um ein Interesse ärmerer Egoist, statt, wie die Feinde des Egoismus sagen, ein Ausbund von Egoist zu sein? Wer einen Menschen liebt, ist um diese Liebe reicher als ein anderer, der keinen liebt; aber ein Gegensatz von Egoismus und Nicht-Egoismus ist darin keineswegs vorhanden, da beide nur ihrem Interesse folgen.

Allein es soll jeder Interesse für die Menschen, Liebe zu den Menschen haben!

Nun, seht zu, wie weit ihr mit diesem Soll, mit diesem *Liebesgebote* kommt. Seit zwei Jahrtausenden wird es den Menschen zu Herzen geführt, und gleichwohl klagen die Sozialisten heute, daß unsere Proletarier liebloser behandelt werden als die Sklaven der Alten, und gleichwohl erheben dieselben Sozialisten noch einmal recht laut ihre Stimmen für dieses – Liebesgebot.

Wollt ihr, daß die Menschen ein Interesse an euch nehmen, so zwingt ihnen eins ab und bleibt nicht uninteressante Heilige, die ihr heiliges Menschentum wie einen heiligen Rock hinhalten und bettlermäßig rufen:

»Respekt vor unserer Menschheit, die heilig ist!«

Der Egoismus, wie ihn Stirner geltend macht, ist kein Gegensatz zur Liebe, kein Gegensatz zum Denken, kein Feind eines süßen Liebeslebens, kein Feind der Hingebung und Aufopferung, kein Feind der innigsten Herzlichkeit, aber auch kein Feind der Kritik, kein Feind des Sozialismus, kurz kein Feind eines *wirklichen Interesses:* er schließt kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressiertheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern gegen die heilige Liebe, nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken, nicht gegen die Sozialisten, sondern gegen die heiligen Sozialisten usw.

Die »Ausschließlichkeit« des Egoisten, die man für »Isoliertheit, Vereinzelung, Vereinsamung« ausgeben möchte, ist im Gegenteil volle *Beteiligung* am Interessanten durch – Ausschließung des Uninteressanten.

Den größten Abschnitt des Stirnerschen Buches, den Abschnitt »Mein Verkehr«, den Weltverkehr und Verein von Egoisten, hat man Stirner nicht zugute kommen lassen mögen.

*

Was die Besonderheit der genannten drei Gegner betrifft, so wäre es eine langweilige Arbeit, sich bei allen schiefen Stellen aufhalten zu wollen. Es kann aber ebensowenig für dieses Mal meine Absicht sein, auf diejenigen Prinzipien näher einzugehen, welche die Gegner vertreten oder vertreten möchten, nämlich auf die Feuerbachsche Philosophie, auf die reine Kritik und auf den Sozialismus. Jedes derselben verdient eine eigene Abhandlung, zu der sich wohl eine andere Gelegenheit finden wird. Daher nur einiges einzelne.

Szeliga

Szeliga fängt gleich an: »Die reine Kritik hat gezeigt usw.«, als hätte Stirner von diesem »Subjekte« nicht gesprochen (z.B. S. 469 [394]). Auf den beiden ersten Seiten gibt sich Szeliga als den »Kritiker zu erkennen, welchen die Kritik veranlaßt, sich als eins mit dem zu betrachtenden Gegenstande zu setzen, ihn als Geist vom Geiste geboren anzuerkennen, sich in das Innere des zu bekämpfenden Wesens hineinzubegeben« usw. Ins Innere des Stirnerschen Buches wenigstens hat sich Szeliga, wie gezeigt, nicht hineinbegeben, und so wollen wir ihn hier auch nicht als den reinen Kritiker, sondern bloß als einen aus der Masse ansehen, der das Buch rezensiert. Was Szeliga die Kritik tun läßt, das sehen wir als von Szeliga getan an, ohne zu beachten, ob die »Kritik« eben dasselbe tun würde; und so sagen wir z.B. statt »die Kritik wird dem Lebenslauf des Einzigen folgen«: »Szeliga wird ... folgen«.

Wenn Szeliga einen seiner Gedanken ganz begriffsmäßig durch das Wort »Affe« ausdrückt, so könnte es ja sein, daß die reine Kritik einen solchen Gedanken durch ein anderes Wort wiedergäbe. Worte sind doch gewiß weder der Kritik noch Szeliga gleichgültig, und es geschähe der Kritik Unrecht, wenn man ihr für ihren vielleicht anders schattierten Gedanken durchaus den Szeligaschen Affen aufdrängen wollte; der Affe ist der wahre Gedankenausdruck nur für Szeligas Gedanken.

Von Seite 24 bis 32 führt Szeliga express die Sache der reinen Kritik. Könnte aber die reine Kritik nicht diese poetische Art, ihre Sache zu führen, ziemlich ungeschickt finden?

Wir nehmen seine Berufung auf die Muse Kritik, die ihn inspiriert oder »veranlaßt« habe, nicht an und über-

gehen alles, was er zum Preise seiner Muse sagt, selbst die »neue Tat der Selbstvervollkommnung, zu welcher der Einzige (nämlich Stirner, den Szeliga, Feuerbach und Heß den »Einzigen« nennen!) ihr die Gelegenheit gegeben hat.«

Wie Szeliga dem Lebenslaufe des Einzigen zu folgen weiß, das wird man sehen, wenn man z.B. Seite 6, erster Absatz seines Aufsatzes, mit dem Einz. S. 468–478 [393–401] vergleicht. Der Stirnerschen »Gedankenlosigkeit« stellt Szeliga als einer Feigheit den »Mut des Denkens« entgegen. Warum »begibt er sich denn nicht in das Innere dieses zu bekämpfenden Wesens«, warum untersucht er nicht, ob jene Gedankenlosigkeit sich nicht vollkommen gut mit dem Mute des Denkens vertrage? Er hätte es gerade an diesem Gegenstande versuchen sollen, »sich als eins mit dem zu betrachtenden Gegenstande zu setzen«. Wer wird sich aber mit einem so verächtlichen Gegenstande, wie die Gedankenlosigkeit ist, in eins zu setzen Lust haben! Man braucht sie ja nur zu nennen, so spuckt gleich jeder von selbst aus.

Stirner hatte von der reinen Kritik gesagt: »Vom Standpunkte des Gedankens aus gibt es keine Macht, die der ihrigen überlegen zu sein vermöchte, und es ist eine Lust zu sehen, wie leicht und spielend dieser Drache alles andere Gedankengewürm verschlingt.« Da es nun Szeliga so vorkommt, als wenn Stirner gleichfalls kritisierte, so meint er, »der Einzige locke (als Affe) den Drachen – die Kritik – herbei und stachle ihn an, das Gedankengewürm zu verschlingen – zunächst das der Freiheit und Uneigennützigkeit«. Welche Kritik wendet Stirner denn an? Die reine Kritik doch wahrscheinlich nicht, da diese ja nach Szeligas eigenen Worten nur die »besondere« Freiheit im Namen der »wahren« Freiheit

bekämpft, um sich »zur Idee der wahren, menschlichen Freiheit oder zu der Idee der Freiheit überhaupt erst fortzubilden«. Was hat Stirners *egoistische,* also durchaus nicht »reine« Kritik mit der »Idee der uneigennützigen, wahren, menschlichen Freiheit« zu schaffen, mit der Freiheit, »welche keine fixe Idee ist, weil (ein scharfsinniges Weil!) sie sich nicht in den Staat oder die Gesellschaft oder einen Glauben oder sonst in welche Besonderheit es immer sei festsetzt, sondern sich in jedem Menschen, in jedem Selbstbewußtsein anerkennt, an diesem und in diesem jedem das Maß seiner Freiheit selbst überläßt, ihn aber auch zugleich nach diesem seinem eigenen Maße mißt?« (Die Idee der Freiheit, welche *sich* anerkennt und jeden Menschen nach dem Maße mißt, in welchem er sie in sich aufgenommen hat! Gerade wie Gott *sich* anerkennt und die Menschen nach dem Maße, wie sie ihn aufnehmen – wobei er auch »jedem das Maß seiner Freiheit selbst überläßt« – in Verstockte und Auserwählte scheidet.)

Wiederum soll »der Einzige den Drachen, die Kritik, gegen ein anderes Gedankengewürm: Recht und Gesetz losgelassen haben.« Aber wieder ist es ja nicht die reine, sondern die interessierte Kritik. Übte Stirner die reine Kritik, so müßte er ja, wie Szeliga sich ausdrückt, »das Aufgeben des Privilegiums, des gewalttätigen Rechtes, das Aufgeben des Egoismus fordern«; er müßte also das »wahre, menschliche« Recht gegen das »gewalttätige« in den Kampf führen und die Menschen ermahnen, daß sie sich doch ja an das wahre Recht halten möchten. Stirner wendet die reine Kritik nirgends an, stachelt diesen Drachen auf nichts an, braucht sie nirgends und erreicht seine Resultate niemals durch »die fortschreitende Reinheit der Kritik«. Sonst müßte

er sich auch z.B. wie Szeliga einbilden, »daß die Liebe erst eine neue Schöpfung sein muß, welche die Kritik heraufführen will«. Solche Szeligasche Herrlichkeiten, wie »wahre Freiheit, Aufgeben des Egoismus, neue Schöpfung der Liebe« schweben ihm gar nicht vor.

Über die Stellen, in denen Szeliga eigens die Sache der Kritik gegen Stirner führt, gehen wir, wie gesagt, hinweg, obgleich fast jeder Satz angegriffen werden müßte. Eine besonders schöne Rolle spielen darin die »Arbeitsscheu, Faulheit, faules Wesen, Verwesung«; dann aber wird von der »Wissenschaft des Menschen« gesprochen, welche der Mensch aus dem Begriffe Mensch schaffen soll, und es heißt S. 32: »Der zu findende Mensch ist keine Kategorie mehr, darum auch nicht noch etwas Besonderes außer *den* Menschen.« Hätte Szeliga verstanden, daß der Einzige, weil die völlig inhaltslose Phrase oder Kategorie, darum keine Kategorie mehr ist, so hätte er ihn vielleicht als »den Namen dessen, was ihm noch namenlos ist«, anerkannt. Aber es steht zu fürchten, er weiß nicht, was er damit sagt: »keine Kategorie mehr«.

Schließlich besteht »die neue Tat der Selbstvervollkommnung, zu welcher der Einzige der reinen Kritik die Gelegenheit gegeben hat«, darin, daß »die Welt, welche der Einzige vollendet, sich in ihm und durch ihn das vollständigste Dementi gegeben hat, und daß die Kritik nur von ihr, dieser alten, zertrümmerten, zersetzten, verwesenden Welt Abschied nehmen kann«. Eine artige *Selbst*-Vervollkommnung.

Feuerbach

Ob Stirner Feuerbachs »Wesen des Christentums« gelesen und verstanden hat, das könnte nur durch eine

besondere Kritik desselben dargetan werden, die hier nicht geliefert werden soll. Wir beschränken uns daher auf einiges wenige.

Feuerbach glaubt in Stirners Sinn zu reden, wenn er sagt: »Das ist ja eben ein Zeichen von der Religiosität, von der Gebundenheit Feuerbachs, daß er noch in einen *Gegenstand* vernarrt ist, daß er noch *etwas* will, *etwas* liebt – ein Zeichen, daß er sich noch nicht zum absoluten Idealismus des Egoismus emporgeschwungen hat.« Hat Feuerbach dabei auch nur etwa folgende Stellen betrachtet? Einz. S. 381 [319]: »Der Sinn des Gesetzes der Liebe ist etwa der: Jeder Mensch muß ein Etwas haben, das ihm *über sich* geht.« Dieses Etwas der *heiligen* Liebe ist der *Spuk*. S. 383 [321]: »Wer voll heiliger (religiöser, sittlicher, humaner) Liebe ist, der liebt nur den Spuk usw.« Ferner S. 383–395 [321–332], z.B.: »Nicht als meine Empfindung ist die Liebe eine Besessenheit, sondern durch die Fremdheit des Gegenstandes – durch den *absolut liebenswürdigen* Gegenstand usw.« »Mein eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennützigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich *mein* Gegenstand oder mein Eigentum ist.« »Ich bleibe bei dem alten Klange der Liebe und liebe *meinen* Gegenstand«, also *mein* »Etwas«.

Aus Stirners »Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt« macht Feuerbach »*das* Nichts« und bringt dann heraus, daß der Egoist ein frommer Atheist sei. *Das* Nichts ist allerdings eine Definition Gottes. Feuerbach spielt hier mit einem Worte, mit welchem sich Szeliga (S. 33) feuerbachisch abmüht. Übrigens heißt es im »Wesen des Christentums«, S. 31: »Ein wahrer Atheist ist nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z.B.

die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit, nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate nichts ist.« Trifft das nicht bei Stirner ein, zumal wenn ihm nicht *das* Nichts für nichts aufgebürdet wird?

Feuerbach fragt: »Wie läßt Feuerbach die (göttlichen) Prädikate bestehen?«, und antwortet: »Nicht so, wie sie Prädikate Gottes, nein, so wie sie Prädikate der Natur und Menschheit – natürliche, menschliche Eigenschaften sind. Werden sie aus Gott in den Menschen versetzt, so verlieren sie eben den Charakter der Göttlichkeit.« Stirner antwortet dagegen: Feuerbach läßt die Prädikate als *Ideale* bestehen – als Wesensbestimmungen der Gattung, welche im individuellen Menschen nur »unvollkommen« sind und erst »im Maße der Gattung« vollkommen werden, als »Wesensvollkommenheiten des vollkommenen Menschen«, also als Ideale für den individuellen Menschen. Nicht als Göttlichkeiten läßt er sie bestehen, insofern er sie um ihr Subjekt, Gott, bringt, sondern als *Menschlichkeiten,* insofern er sie »aus Gott in *den Menschen* versetzt«. Nun richtet sich Stirner gerade gegen *den* Menschen, und Feuerbach kommt hier ganz unbefangen wieder mit »*dem* Menschen« an und meint, wenn die Prädikate nur »menschliche« oder in den Menschen versetzt wären, würden sie gleich ganz »profan, gemein«. Die menschlichen Prädikate sind aber um nichts gemeiner und profaner als die göttlichen, und Feuerbach bleibt weit davon entfernt, ein »wahrer Atheist« nach seiner eigenen obigen Beschreibung zu sein; er will es auch nicht sein.

»Die Grundillusion«, sagt Feuerbach, »ist Gott als Subjekt.« Stirner hat aber gezeigt, daß die Grundillusion vielmehr der Gedanke der »Wesensvollkommenheiten« [ist], und daß Feuerbach, der dies »Grundvorur-

teil« mit aller Macht vertritt, gerade darum ein wahrer Christ ist.

»Feuerbach zeigt«, heißt es weiter, »daß das Göttliche *nicht* Göttliches, Gott *nicht* Gott, sondern nur das, und zwar im höchsten Grade, sich selbst liebende, sich selbst bejahende und anerkennende menschliche Wesen ist.« Wer ist aber dieses »menschliche Wesen«? Stirner hat bewiesen, daß das menschliche Wesen eben jener Spuk ist, welcher auch *der* Mensch heißt, und daß *du,* einziges Wesen, durch den Sparren dieses menschlichen Wesens um deine »Selbstbejahung«, um feuerbachisch zu reden, gebracht wirst. Der Streitpunkt, welchen Stirner aufgenommen, wird also wiederum gänzlich umgangen.

»Das Thema, der Kern der Feuerbachschen Schrift ist«, heißt es weiter, »die Aufhebung der Spaltung in ein wesentliches und unwesentliches Ich – die Vergötterung, d.h. die Position, die Anerkennung *des ganzen Menschen* vom Kopfe bis zur Ferse. Wird denn nicht ausdrücklich am Schluß die Gottheit des *Individuums* als das aufgelöste Geheimnis der Religion ausgesprochen?« »Die einzige Schrift, in welcher das Schlagwort der neueren Zeit, die Persönlichkeit, die Individualität, aufgehört hat, eine sinnlose Floskel zu sein, ist gerade ›Das Wesen des Christentums‹.« Was aber »der ganze Mensch«, was »das Individuum, die Persönlichkeit, die Individualität« sei, geht aus folgendem hervor: »Das Individuum ist dem Feuerbach das absolute, d.i. *wahre, wirkliche* Wesen. Warum sagt er aber nicht: *dieses* ausschließliche Individuum? Darum, weil er dann nicht wüßte, was er will – auf den Standpunkt, welchen er negiert, den Standpunkt der Religion zurücksinken würde.« – Es ist also »der ganze Mensch«, nicht »dieser Mensch«, nicht der gemeine, verbrecherische, selbst-

süchtige Mensch. Gewiß sänke Feuerbach auf den von ihm negierten Standpunkt der Religion zurück, wenn er von *diesem* ausschließlichen Individuum aussagte, es sei »das absolute Wesen«; aber nicht deshalb, weil er von *diesem* Individuum etwas aussagte, sondern weil er von demselben etwas Religiöses (»absolutes Wesen«) aussagte oder sein religiöses Prädikat darauf anwendete, und weil er zweitens ein »Individuum« als »heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenüberstellte«. Gegen Stirner ist daher mit obigen Worten wieder gar nichts gesagt, da Stirner nichts von einem »heiligen, unverletzlichen Individuum« sagt, nichts von einem »ausschließlichen, unvergleichlichen Individuum, welches Gott ist oder werden könnte«; es fällt ihm nicht ein, dem »Individuum« zu bestreiten, daß es ein »Kommunist« sei. Zwar hat Stirner die Wörter »Individuum« [und] »Einzelner« gelten lassen, weil er sie in dem Ausdruck »Einziger« ja doch zugleich untergehen ließ; aber er tat damit nur, was er in dem Abschnitt »Meine Macht« ausdrücklich bekennt, wenn er sagt (S. 275 [230]): »Zum Schluß muß Ich nun noch die halbe Ausdrucksweise zurücknehmen, von der Ich nur so lange Gebrauch machen wollte, als usw.«

Wenn gar Feuerbach gegen das Stirnersche »Ich bin mehr als Mensch« – die Frage aufwirft: »Bist du aber auch mehr als Mann?«, so muß man in der Tat diese ganze männliche Stelle abschreiben. Er fährt nämlich fort: »Ist dein Wesen oder vielmehr – denn das *Wort* ›Wesen‹ verschmäht der Egoist, ob es gleich dasselbe sagt – ([Einschub Stirners] Vielmehr reinigt es Stirner nur von der Doppelzüngigkeit, die es z.B. bei Feuerbach hat, bei dem es scheint, als spräche er wirklich von dir und mir, wenn er von unserem Wesen spricht, wäh-

rend er doch von einem ganz untergeordneten, nämlich vom menschlichen Wesen redet, das er dadurch zu einem übergeordneten und erhabenen macht. Statt *dich* – Wesen, dich, der du ein Wesen bist, vor Augen zu haben, macht er sich vielmehr mit dem Menschen als »deinem Wesen« zu schaffen und tut dabei stets, als habe er dich vor Augen. Stirner wendet das Wort »Wesen« z.B. S. 56 [45] an, wenn er sagt: »Du selbst mit *Deinem* Wesen bist Mir wert, denn Dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, ist einzig wie Du selber, weil Du es bist«) – dein Ich nicht ein *männliches?* Kannst du die Männlichkeit absondern selbst von dem, was man Geist nennt? Ist nicht dein Hirn, das heiligste, höchstgestellte Eingeweide des Leibes, ein männlich bestimmtes? Sind deine Gefühle, deine Gedanken unmännlich? Bist du aber ein *tierisches Männchen,* ein Hund, ein Affe, ein Hengst? Was anders ist also dein einziges, unvergleichliches, dein folglich geschlechtsloses Ich als ein unverdauter Rest des alten christlichen Supranaturalismus?«

Hätte Stirner gesagt: »Du bist *mehr* als lebendiges Wesen oder *animal*«, so hieße das doch: »du bist *zugleich animal,* wirst aber durch die Animalität nicht erschöpft«. Ebenso sagt er nun: »Du bist mehr als Mensch, daher bist du *auch* Mensch; du bist mehr als Mann, aber *auch* Mann: die Menschlichkeit und die Männlichkeit drücken dich nur nicht erschöpfend aus, und es kann dir daher alles, was man als wahre Menschlichkeit oder wahre Männlichkeit dir vorhält, gleichgültig sein. Mit diesen prätentiösen Aufgaben hast du dich aber von jeher martern lassen und selbst gemartert: mit ihnen denken die heiligen Leute dich heute noch zu fangen.« Feuerbach ist zwar kein »tierisches Männchen«,

aber ist er auch nicht mehr als ein menschlicher Mann? Hat er sein »Wesen des Christentums« als Mann geschrieben, und brauchte er nichts mehr als Mann zu sein, um dies Buch zu schreiben? War nicht im Gegenteil der *einzige* Feuerbach dazu nötig, und hätte selbst ein anderer Feuerbach, z.B. Friedrich – doch auch ein Mann – die Sache prästieren können? Da er *dieser einzige* Feuerbach ist, so ist er *ohnehin zugleich* ein Mann, ein Mensch, ein lebendiges Wesen, ein Franke u. dergl.; aber er ist *mehr* als alles das, da diese Prädikate erst durch seine Einzigkeit Realität haben: er ist ein *einziger* Mann, ein *einziger* Mensch usw., ja er ist ein *unvergleichlicher* Mann, ein *unvergleichlicher* Mensch.

Was will also Feuerbach mit seinem »*folglich* geschlechtslosen Ich«? Ist Feuerbach, wenn er *mehr* als Mann ist, »folglich« geschlechtslos? Feuerbachs heiligstes, höchstgestelltes Eingeweide ist ohne Zweifel ein männliches, ein männlich bestimmtes, wie es u.a. auch ein kaukasisches, ein deutsches u. dergl. ist; aber alles dies ist es nur dadurch, daß es ein *einziges,* ein einzig bestimmtes, ist, ein Eingeweide oder Hirn, wie es in der ganzen Welt nicht zum zweiten Male vorkommt, so voll die Welt auch von »Eingeweide«, Eingeweide als solchem oder absolutem Eingeweide, vorgestellt werden mag.

Und dieser einzige Feuerbach sollte »ein unverdauter Rest des alten christlichen Supranaturalismus« sein?

Hiernach ist auch wohl klar, daß Stirner nicht »sein Ich«, wie Feuerbach meint, »in Gedanken von seinem sinnlichen, männlichen Wesen absondert«, wie auch die auf Seite 200 [von Wigands] Vierteljahrsschrift gegebene Widerlegung wegfallen würde, wenn Feuerbach sich den Einzigen nicht verkehrterweise als individuali-

tätslos vorstellte, wie er ihn eben als »geschlechtslos« schilderte.

»Die Gattung realisieren heißt, eine Anlage, eine Fähigkeit, eine Bestimmung überhaupt der menschlichen Natur verwirklichen.« – Vielmehr ist die Gattung bereits durch diese Anlage realisiert; was du hingegen aus dieser Anlage machst, das ist eine Realisation deiner. Deine Hand ist vollkommen realisiert im Sinne der Gattung, sonst wäre sie nicht Hand, sondern etwa Tatze; wenn du aber deine Hand ausbildest, so vervollkommnest du sie nicht im Sinne der Gattung, realisierst nicht die Gattung, die bereits dadurch real und vollkommen ist, daß deine Hand vollkommen dasjenige ist, was die Gattung oder der Gattungsbegriff »Hand« besagt, also vollkommen Hand ist – sondern du machst aus ihr das, was und wie du sie haben willst und machen kannst, bildest deinen Willen und deine Kraft in sie hinein, machst die Gattungshand zu einer *einzigen,* eigenen und eigentümlichen Hand.

»Gut ist, was dem Menschen gemäß ist, entspricht; schlecht, verwerflich, was ihm widerspricht. Heilig sind also die ethischen Verhältnisse, wie z.B. die Ehe, nicht um ihrer selbst willen, heilig nur um des Menschen willen, heilig nur, weil sie Verhältnisse des Menschen zum Menschen – also Selbstbejahungen, Selbstbefriedigungen des menschlichen Wesens sind.« Wenn nun aber einer solch ein Unmensch wäre, diese ethischen Verhältnisse nicht als *ihm* gemäß anzusehen? Feuerbach wird ihm beweisen, daß sie *dem* Menschen, dem »wirklichen, sinnlichen, individuellen, *menschlichen* Wesen« gemäß sind, und folglich auch *ihm* gemäß sein müssen. Dieser Beweis ist so gründlich und praktisch, daß er schon seit Jahrtausenden die Gefängnisse mit »Unmen-

schen«, d.h. mit Leuten, die nicht *sich* gemäß finden wollten, was doch dem »menschlichen Wesen« so gemäß ist, bevölkert hat.

Feuerbach ist allerdings nicht Materialist (Stirner sagt das auch nicht, sondern spricht nur von seinem mit dem Eigentum des Idealismus bekleideten Materialismus); er ist nicht Materialist, denn er bildet sich zwar ein, er spräche vom wirklichen Menschen, aber er spricht nicht davon. Er ist auch nicht Idealist, denn er spricht zwar stets von dem Wesen des Menschen, einer Idee, aber er bildet sich doch ein, vom »sinnlichen menschlichen Wesen« zu sprechen. Er behauptet, weder Idealist noch Materialist zu sein, und es wird ihm hiermit zugegeben. Aber es wird ihm auch zugegeben, was er selbst sein will und wofür er sich am Schluß ausgibt: er ist »Gemeinmensch, Kommunist«. Stirner hat ihn auch schon so angesehen, z.B. S. 413 [347].

Um den Punkt, auf welchen es allein angekommen wäre, nämlich um die Behauptung Stirners, daß das Wesen des Menschen nicht Feuerbachs oder Stirners oder irgendeines Menschen Wesen ist, so wenig als die Karten das Wesen eines Kartenhauses sind, um diesen Punkt geht Feuerbach herum, ja er ahnt ihn nicht einmal. Er bleibt bei seinen Kategorien von Gattung und Individuum, Ich und Du, Mensch und menschlichem Wesen in völliger Ungestörtheit stehen.

Heß

Heß hat die »geschichtliche Entwicklung der deutschen Philosophie hinter sich«, in der Broschüre »Die letzten Philosophen« aber »die vom Leben abgezogene Entwicklung der ›Philosophen‹ Feuerbach, Br. Bauer und Stirner« vor sich, und weiß durch seine eigene nicht

vom Leben abgezogene Entwicklung genau, daß jene »in diesen *Unsinn* auslaufen mußte«. Ist aber eine vom Leben abgezogene Entwicklung nicht ein »Unsinn«, und ist nicht eine vom Leben nicht abgezogene Entwicklung gleichfalls ein »Unsinn«? Doch nein, sie hat Sinn, denn sie schmeichelt dem Sinne des großen Haufens, der unter einem Philosophen sich stets einen Menschen denkt, welcher vom Leben nichts versteht.

Heß fängt folgendermaßen an: »Es fällt keinem Menschen zu behaupten ein, daß der Astronom das Sonnensystem sei, welches er erkannt hat. Der einzelne Mensch aber, der die Natur und Geschichte erkannt hat, soll, nach unseren letzten deutschen Philosophen, die Gattung, das All sein.« Wie aber, wenn letzteres auch keinem Menschen einfiele? Wer hat denn gesagt, daß der einzelne Mensch darum die Gattung sei, weil er Natur und Geschichte »erkannt« hat? Heß hat es gesagt, weiter keiner. Er führt dafür auch von Stirner eine Belegstelle an, nämlich diese: »Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung.« Sagt Stirner etwa, der Einzelne müsse erst *erkannt* haben, um die ganze Gattung zu sein? Vielmehr ist Heß, dieser Einzelne, wirklich die ganze Gattung »Mensch«, und kann mit Haut und Haaren als Gewährsmann für den Stirnerschen Ausspruch dienen. Was wäre denn Heß, wenn er nicht einmal vollkommen Mensch wäre, was wäre er, wenn ihm auch nur das Geringste am Menschsein fehlte? Alles andere, nur eben kein Mensch; – er könnte ein Engel, ein Tier oder ein menschähnliches Bild sein, aber ein Mensch kann er nur dann sein, wenn er vollkommener Mensch ist. Der Mensch kann nicht vollkommener sein als Heß ist; es gibt keinen vollkommeneren Menschen als – Heß: Heß ist der vollkom-

mene, ja, wenn man einen Superlativ gerne hört, der vollkommenste Mensch. In Heß ist alles, alles – was zum Menschen gehört; dem Heß fehlt auch nicht ein Titelchen von dem, was den Menschen zum Menschen macht. Freilich ist das auch derselbe Fall mit jeder Gans, jedem Hunde, jedem Pferde.

So gäbe es keinen vollkommeneren Menschen als Heß? Als Menschen – keinen. Als Mensch ist Heß so vollkommen wie – jeder Mensch, und die Gattung Mensch enthält nichts, was Heß nicht auch enthielte: er trägt sie ganz mit sich herum.

Ein ganz anderer Umstand ist der, daß Heß nicht bloß Mensch, sondern ein ganz *einziger* Mensch ist. Diese Einzigkeit kommt jedoch dem Menschen niemals zugute, da der Mensch nicht vollkommener werden kann als er ist. – Wir wollen inzwischen hier keine weitere Ausführung geben, da Obiges genügt, zu zeigen, wie schlagend Heß bloß durch ein »erkanntes Sonnensystem« den Stirner des »Unsinns« überführen kann. Auf eine noch anschaulichere Weise deckt er Stirners »Unsinn« auf Seite 11 seiner Broschüre auf und ruft dann gesättigt aus: »Das ist die Logik der neuen Weisheit!«

Die Expositionen über die Entwicklung des Christentums, welche Heß gibt, sind als sozialistische Geschichtsanschauungen hier nicht von Belang; seine Charakteristik Feuerbachs und Br. Bauers ist ganz so, wie sie einer liefern muß, der »die Philosophie bei Seite liegen läßt«.

Vom Sozialismus sagt er, »er mache mit der Verwirklichung und Negation der Philosophie Ernst, er spreche nicht bloß aus, daß, sondern *wie* die Philosophie als bloße Lehre zu negieren und im gesellschaftlichen

Leben zu *verwirklichen* sei.« Er hätte hinzusetzen können, der Sozialismus wolle nicht bloß die Philosophie, sondern auch die Religion und das Christentum »verwirklichen«. Nichts leichter als das, wenn man, wie Heß, das Leben, namentlich das Elend des Lebens kennt. Der Fabrikant Hardy im »Ewigen Juden« ist, als er im Elende steckt, den Jesuitenlehren ganz zugänglich, besonders in dem Augenblicke, als er von dem »menschlichen« Priester Gabriel ganz dieselben Lehren, nur in »menschlicher« und einschmeichelnder Form, sich hat vorsagen lassen. Diese Gabriels sind verderblicher als die Rodins.

Aus Stirners Buch führt Heß eine Stelle (Seite 341 [286]) an, und folgert aus ihr, daß jener nichts gegen den »bestehenden praktischen Egoismus einzuwenden habe, als daß ihm das Bewußtsein des Egoismus fehle«. Aber Stirner spricht gar nicht davon, daß, wie Heß ihn reden läßt, »der ganze Fehler der bisherigen Egoisten nur darin bestehe, daß sie kein Bewußtsein von ihrem Egoismus hätten«. In der zitierten Stelle sagt Stirner: »Wenn nur das Bewußtsein darüber vorhanden ist.« Worüber? Nicht über den Egoismus, sondern darüber, daß das Zugreifen keine Sünde ist. Und nachdem nun Heß Stirners Worte verdreht hat, widmet er seinen ganzen zweiten Abschnitt dem Kampfe gegen den »bewußten Egoismus«. Stirner sagt mitten in der von Heß angeführten Stelle: »Wissen soll man's eben, daß jenes Verfahren des Zugreifens nicht verächtlich sei, sondern die reine Tat des *mit sich einigen* Egoisten bekunde.« Dies läßt Hess aus, weil er von dem *mit sich einigen* Egoisten nichts weiter versteht, als was Marx über den Krämer und die allgemeinen Menschenrechte (z.B. in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern) früher ausgespro-

chen hat; er wiederholt das, ohne jedoch im mindesten die scharfsinnige Gewandtheit seines Vorgängers zu erreichen. – Stirners »bewußter Egoist« haftet nicht bloß nicht am Sündenbewußtsein, sondern auch nicht am Rechtsbewußtsein, nicht am Bewußtsein der allgemeinen Menschenrechte.

Heß fertigt den Stirner auf folgende Weise ab: »Nein, du altkluges Kind, ich schaffe und liebe keineswegs, um zu genießen, sondern liebe aus Liebe, schaffe aus Schöpferlust, aus Lebenstrieb, aus unmittelbarem Naturtrieb. Wenn ich liebe, um zu genießen, dann liebe ich nicht nur nicht, dann genieße ich auch nicht usw.« Bestreitet ihm aber Stirner irgendwo dergleichen Trivialitäten? Schiebt Heß ihm nicht vielmehr einen »Unsinn« unter, um ihn ein altkluges Kind nennen zu können? »Altkluges Kind« nämlich ist das Schlußurteil, zu welchem es Heß bringt und welches er auch am Ende wiederholt. Durch dergleichen Schlußurteile gelangt er dahin, »die geschichtliche Entwicklung der deutschen Philosophie *hinter sich* zu haben«.

Heß läßt (S. 14) »die Gattung auseinanderfallen in Individuen, Familien, Stämme, Völker, Rassen«. Dieses Auseinanderfallen, sagt er, »diese Entfremdung ist die erste Existenzform der Gattung. Um zur Existenz zu kommen, muß die Gattung sich individualisieren.« Woher nur Heß alles das weiß, was die Gattung »muß«? »Existenzform der Gattung, Entfremdung der Gattung, Sichindividualisieren der Gattung«, das holt er sich alles aus der Philosophie *hinter ihm* und begeht noch obenein seinen beliebten »Raubmord« daran, indem er es z.B. Feuerbach »raubt« und zugleich alles, was daran wirklich Philosophie ist, »mordet«. Er hätte gerade aus Stirner lernen können, daß die pomphafte Redensart von

der »Entfremdung der Gattung« ein »Unsinn« ist; aber wo hätte er die Waffen gegen Stirner hernehmen sollen, wenn nicht aus der Philosophie hinter ihm, natürlich mittelst eines sozialistischen Raubmordes –?

Seinen zweiten Abschnitt schließt Heß mit dem Fund, daß »das Ideal Stirners die bürgerliche Gesellschaft ist, welche den Staat zu sich nimmt«. Hegel hat gezeigt, daß der Egoismus in der bürgerlichen Gesellschaft zu Hause sei. Wer nun die Hegelsche Philosophie hinter sich hat, der weiß auch aus dieser Philosophie hinter ihm, daß einer, der den Egoismus »empfiehlt«, an der bürgerlichen Gesellschaft sein Ideal hat. Es wird sich später einmal eine Veranlassung darbieten, über die bürgerliche Gesellschaft ausführlich zu sprechen; dann wird sich zeigen, daß sie ebensowenig die Stätte des Egoismus ist, als etwa die Familie die der Uneigennützigkeit. Ihr Sinn ist vielmehr das *Geschäftsleben,* ein Leben, welches sowohl von Heiligen und auf eine heilige Weise betrieben werden kann – wie es heute durchweg geschieht – als auch von Egoisten und auf egoistische Weise – wie es heute nur von wenigen und verdeckt geschieht. Dem Stirner liegt die bürgerliche Gesellschaft ganz und gar nicht am Herzen, und er gedenkt sie keineswegs so auszudehnen, daß sie Staat und Familie verschlinge. So etwas konnte Heß nur darum in ihm argwöhnen, weil er mit Hegelschen Kategorien an ihn trat.

Eine besondere, gewinnreiche und einträgliche Wendung hat der uneigennützige Hess sich angewöhnt, indem er zu wiederholten Malen merken läßt, daß die armen Berliner sich ihre Weisheit vom Rheine, resp. von Heß und den dortigen Sozialisten, auch wohl aus Frankreich holen, leider aber aus Dummheit die schönen Sachen verderben. So sagt er z.B.: »Man hat in der

jüngsten Zeit *bei uns* so viel vom leibhaftigen Individuum, vom wirklichen Menschen, von der Verwirklichung der Idee gesprochen, daß man sich nicht darüber wundern darf, wenn die Kunde davon auch nach Berlin gedrungen ist und da philosophische Köpfe aus ihrer Seligkeit aufgerüttelt hat. Aber die philosophischen Köpfe haben die Sache *philosophisch* verstanden.« – Dies mußten wir erwähnen, um, so viel an uns ist, einen wohlverdienten Ruhm gebührend zu verbreiten; wir setzen noch hinzu, daß auch schon in der *Rheinischen* Zeitung, obwohl nicht »in jüngster Zeit«, viel vom wirklichen Menschen und dergl. *»gesprochen«* wurde, und zwar lediglich vom rheinischen Korrespondenten.

Gleich darauf »will Heß es dem Philosophen begreiflich machen, was er unter dem wirklichen lebendigen Menschen versteht«. Indem er's *begreiflich* machen will, spricht er's aus, daß *sein* wirklicher Mensch ein *Begriff* ist, also kein wirklicher Mensch. Heß selbst ist zwar ein wirklicher Mensch, aber was Heß unter dem wirklichen Menschen *versteht,* das wollen wir ihm schenken, da ja am Rheine (»bei uns«) genug davon *gesprochen* wird.

Stirner sagt: »Wenn du das Heilige verzehrst, dann hast du's zum Eigentum gemacht! Verdaue die Hostie und du bist sie los!« Heß erwidert: »Als ob wir nicht längst unser heiliges Eigentum verzehrten!« Ja, wir verzehrten das Eigentum als ein heiliges, ein *heiliges* Eigentum; aber wir verzehrten die Heiligkeit daran nicht. Stirner sagt: »Wenn du *das Heilige* verzehrst (Heß nimmt's einmal nicht so genau und läßt ihn statt »das Heilige« sagen »heiliges Eigentum«), dann hast du's zum Eigentum gemacht«, d.h. dann ist es dir ein Etwas (z.B. Dreck), das du wegwerfen kannst.

»Vernunft und Liebe sind überhaupt ohne Realität«, läßt Heß den Stirner sagen. Spricht dieser aber nicht von *meiner* Vernunft, *meiner* Liebe? In Mir sind sie real, haben sie »Realität«.

»Wir dürfen unser Wesen, unsere Eigenschaften nicht von innen heraus entwickeln«, soll Stirner sagen. Dein Wesen darfst du schon entwickeln, aber »unser Wesen«, das »menschliche Wesen«, das ist ein ander Ding, von welchem der ganze erste Teil des Buches handelt. Gleichwohl macht Heß wieder zwischen deinem Wesen und unserem Wesen keinen Unterschied, und tut's darin dem Feuerbach nach.

Es wird Stirner vorgeworfen, er kenne vom Sozialismus nur die Anfänge, und diese »nur vom Hörensagen, sonst müßte er z.B. wissen, daß der auf dem Boden der Politik stehende Kommunismus selbst schon in die beiden Gegensätze des Egoismus (intérêt personnel) und des Humanismus (dévouement) längst auseinander gegangen ist.« Dieser für Heß, der *vom* Sozialismus vielleicht tausend Dinge mehr weiß als Stirner, wenngleich letzterer den Sozialismus besser durchschaut hat, wichtige Gegensatz war für Stirner ein untergeordneter und hätte ihm nur bedeutungsvoll scheinen können, wenn er über den Egoismus so unklar dächte wie Heß durchweg.

Daß Stirner übrigens »von der Gesellschaft nichts weiß«, versteht sich für alle Sozialisten und Kommunisten von selbst und braucht von Heß nicht erst bewiesen zu werden. Hätte Stirner von ihr gewußt, wie hätte er's dann wagen können, gegen Ihre Heiligkeit zu schreiben, und obendrein so ausführlich und rücksichtslos zu schreiben!

Wie richtig ferner Heß urteilt, und wie wenig er nötig

hatte, folgendes Urteil (»Stirners Opposition gegen den Staat ist ganz gewöhnliche Opposition der freisinnigen Bourgeois, welche es ebenfalls dem Staate in die Schuhe schieben, wenn das Volk verarmt und verhungert«) zu rechtfertigen, sieht unstreitig jeder augenblicklich ein, der Stirners Buch nicht gelesen hat.

Stirner wird von Heß folgendermaßen apostrophiert: »Einziger, du bist groß, originell, genial! Aber ich hätte deinen ›Verein von Egoisten‹ gerne, wenn auch nur auf dem Papiere, gesehen. Da mir dies nicht vergönnt ist, erlaube ich mir, den eigentlichen *Gedanken* deines Vereines von Egoisten zu charakterisieren.« Er will den »Gedanken« dieses Vereines charakterisieren, ja er charakterisiert ihn, indem er apodiktisch sagt, es sei »der Gedanke, die roheste Form des Egoismus, die *Wildheit,* jetzt ins Leben einführen zu wollen«. Da es ihm um den »Gedanken« dieses Vereins zu tun ist, so erklärt sich's auch, daß er ihn auf dem Papiere sehen möchte. Wie er im Einzigen nichts als einen Gedanken, eine Kategorie, sieht, so mußte ihm jener Verein, in welchem ja gerade der Einzige Lebenspunkt ist, natürlich auch zu einem Gedanken werden. Wie, wenn man nun Heß seine eigenen Worte wiederholte: »Man hat in jüngster Zeit bei uns vom Einzigen gesprochen, und die Kunde davon ist auch nach Köln gedrungen; aber der philosophische Kopf in Köln hat die Sache *philosophisch* verstanden«, hat sich einen »Gedanken« daraus präpariert?

Er fährt aber fort und beweist, daß »unsere ganze bisherige Geschichte nichts war als die Geschichte von egoistischen Vereinen, deren Früchte – die antike Sklaverei, die romantische Leibeigenschaft – uns allen bekannt sind.« Zunächst setzt Heß hier – wozu braucht

er's auch so genau zu nehmen! – »egoistischer Verein« statt des Stirnerschen Ausdrucks »Verein von Egoisten«. Seine Leser, die er überzeugen will – man sieht ja aus seiner Vorrede, was für Leute er zu überzeugen hat, nämlich Männer, welche Werke wie die Br. Bauerschen von einem »Anstiften der Reaktion« ableiten, also ungemein pfiffige und politische Köpfe – diese Leser finden es gewiß auf der Stelle richtig und unzweifelhaft, daß das lauter »egoistische Vereine« waren. – Ist aber ein Verein, in welchem sich die meisten um ihre natürlichsten und offenbarsten Interessen prellen lassen, ein Verein von Egoisten? Haben sich da »Egoisten« vereint, wo einer des anderen Sklave oder Leibeigener ist? Es sind zwar Egoisten in einer solchen Gesellschaft, und insofern könnte sie mit einigem Anschein ein »egoistischer Verein« genannt werden; aber die Sklaven haben wahrlich nicht aus Egoismus diese Gesellschaft aufgesucht und sind vielmehr in ihrem egoistischen Herzen gegen diese schönen »Vereine«, wie sie Heß nennt. – Gesellschaften, in welchen die Bedürfnisse der einen auf Kosten der anderen befriedigt werden, in denen z.B. die einen das Bedürfnis der Ruhe dadurch befriedigen können, daß die anderen bis zur Erschlaffung arbeiten müssen; oder ein Wohlleben dadurch führen, daß andere kümmerlich leben, ja wohl gar verhungern; oder prassen, weil andere so töricht sind zu darben usw. – die nennt Heß egoistische Vereine, ja identifiziert, da er »von der geheimen Polizei seines kritischen Gewissens« frei ist, unbefangen und polizeiwidrig diese *seine* egoistischen Vereine mit dem Stirnerschen Verein von Egoisten. Stirner braucht wohl auch den Ausdruck »egoistischer Verein«; er ist aber erstlich durch »Verein von Egoisten« erklärt und zweitens richtig, während, was

Heß so benannt, vielmehr eine religiöse Gesellschaft, eine durch Recht, Gesetz und alle Förmlichkeiten oder Zeremonien der Gerechtigkeit in heiligem Respekt gehaltene Gemeinde ist.

Ein anderes wäre es freilich, wenn Heß egoistische Vereine nicht auf dem Papiere, sondern im Leben sehen wollte. Faust befindet sich mitten in solchen Vereinen, als er ausruft: »Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein« – Goethe gibt's hier sogar schwarz auf weiß. Sähe Heß das wirkliche Leben, worauf er doch so viel hält, aufmerksam an, so würde er hunderte von solchen teils schnell vorübergehenden, teils dauernden egoistischen Vereinen vor Augen haben. Vielleicht laufen in diesem Augenblicke vor seinem Fenster Kinder zu einer Spielkameradschaft zusammen; er sehe sie an und er wird lustige egoistische Vereine erblicken. Vielleicht hat Heß einen Freund, eine Geliebte; dann kann er wissen, wie sich das Herz zum Herzen findet, wie ihrer zwei sich egoistisch vereinen, um aneinander Genuß zu haben, und wie keiner dabei »zu kurz kommt«. Vielleicht begegnet er ein paar guten Bekannten auf der Straße und wird aufgefordert, sie in ein Weinhaus zu begleiten; geht er etwa mit, um ihnen einen Liebesdienst zu erweisen, oder »vereint« er sich mit ihnen, weil er sich Genuß davon verspricht? Haben sie sich wegen der »Aufopferung« schönstens bei ihm zu bedanken, oder wissen sie's, daß sie zusammen auf ein Stündchen einen »egoistischen Verein« bildeten?

Freilich wird Heß es diesen trivialen Beispielen nicht ansehen, wie inhaltsschwer und wie himmelweit verschieden sie von den heiligen Gesellschaften, ja von der »brüderlichen, menschlichen Gesellschaft« der heiligen Sozialisten sind.

Heß sagt von Stirner, »er stehe fortwährend unter der geheimen Polizei seines kritischen Gewissens«. Was ist damit weiter gesagt, als daß er, wenn er kritisiert, nicht ins Gelag hinein kritisieren, nicht faseln, sondern eben wirklich kritisieren will? Heß möchte dadurch aber zeigen, wie Recht er hat, daß er keinen eigentlichen Unterschied zwischen Stirner und Br. Bauer herausfinden kann. Wußte er aber überhaupt einen anderen Unterschied zu finden als den zwischen den heiligen Sozialisten und den »selbstsüchtigen Krämern«? Und ist selbst dieser Unterschied mehr als ein pathetischer? Wozu braucht er also einen Unterschied zwischen Br. Bauer und Stirner zu suchen, da doch Kritik ohne Zweifel – Kritik ist? Wozu, möchte man fragen, braucht sich Heß überhaupt mit so wunderlichen Käuzen abzugeben, in denen er schwerlich jemals anders einen Sinn finden wird, als wenn er ihnen, wie er's in der Broschüre getan hat, *seinen* Sinn unterschiebt, die also, wie er's im Vorwort sagt, auf einen »Unsinn auslaufen mußten« – wozu, da er doch ein so weites menschliches Feld menschlichsten Wirkens vor sich hat?

Zum Schluß dürfte es nicht unpassend sein, die Rezensenten an Feuerbachs Kritik des Antihegels, Seite 4, zu erinnern.*

* [Gemeint ist die Vorrede zu Feuerbachs Schrift »Kritik des ›Anti-Hegel‹. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie« (Ansbach 1835). Feuerbach begründet in ihr, warum er Carl Friedrich Bachmanns Schrift »Anti-Hegel« (Jena 1835) eine ausführliche Kritik widmet, obwohl er sie als »unter aller Kritik« stehend bezeichnet.]

Die philosophischen Reaktionäre

Ein fruchtbarer Maler wurde in seinem Atelier von seiner Frau zum Mittagsmahl gerufen. Er antwortete: »Warte noch einen Augenblick; ich habe nur noch die zwölf Apostel in Lebensgröße, einen Christus und eine Madonna zu malen.« Dies ist auch die Weise des philosophischen Reaktionärs Kuno Fischer – ich wählte diese Phrase, weil man ohne den Frack einer philosophischen Phrase nicht im Salon der Philosophie erscheinen darf –; die mühsame Titanenarbeit der modernen Kritik, welche den philosophischen Himmel, den letzten Himmel unter den Himmeln, zu erstürmen hatte, fertigt er mit großen Pinselstrichen ab. Einer wird nach dem anderen konstruiert. Es ist eine Freude zuzusehen. Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, die griechischen Sophisten, die Jesuiten, die Sophisten der Romantik, alles wird mit derselben Schablone konstruiert.

Der Gute macht Jagd auf Sophisten wie unsere Lichtfreunde und Deutschkatholiken auf Jesuiten. Hängt ihm einen Denkzettel an, schmäht ihn einen »Sophisten«, und jeder respektable Philosoph macht ein Kreuz vor ihm. Schon Hegel hat darauf aufmerksam gemacht, daß das wenige, was uns von den griechischen Sophisten übrig geblieben ist, zeige, wie weit überlegen sie dem griechischen Idealismus gewesen, dessen ganze Herrlichkeit uns in den Werken Platos erhalten ist. Am Ende ist Hegel auch ein »Sophist«. Bringen Sie Ihre Schablone, Herr Kuno Fischer, mich gelüstet, Hegel einen »Sophisten« zu nennen! Doch hören wir unsern gloriosen Sophistenjäger selbst. »Die Sophistik ist das Spie-

gelbild der Philosophie – ihre verkehrte Wahrheit.« Also ganz dieselbe Wahrheit, nur in entgegengesetzter Stellung? Ei, auf die Stellung kommt es uns nicht an. Wir betrachten das Bild von oben und nennen es einen »Sophisten«; wir betrachten es von unten und nennen es einen »Philosophen«: *tel est notre plaisir.*

»Das sophistische Subjekt, das sich zum Herrn, zum Despoten des Gedankens macht, und damit alle objektiven Mächte der Welt dem *tel est mon plaisir* preisgibt, kann unmöglich die denkende Subjektivität sein.« »Herr, Despot des Gedankens«! Wessen Gedankens? Meines Gedankens? Deines Gedankens? Oder des Gedankens an sich? Wenn das »sophistische Subjekt« sich zum Herrn meines Gedankens oder des Gedankens an sich, eines Dinges, was keinen Sinn hat, macht, so ist es doch wohl mächtiger, und dazu berechtigt; denn es kann sich nur durch Denken des Gedankens bemächtigen, und das ist doch gewiß eine ehrenfeste, gentlemansche Waffe. Ist es aber Herr seines eigenen Gedankens, so ist das nichts besonderes. Bist du es nicht, so bist du ein Wahnsinniger, der Spielball deiner fixen Idee. Doch gemach, da kommen die »objektiven Mächte der Welt«, eine sublime Gesellschaft. Wer seid ihr? Seid ihr das Licht, »das durch bemalte Scheiben bricht« und mir trotz meinem Pläsier die Nase blau färbt, wenn ich in einer gotischen Kirche stehe? Ja selbst mein betender Nachbar, von der Objektivität des gegenwärtigen Gottes durchdrungen, muß über die blaue Nase lachen. Oder seid ihr die vernichtende Macht eines fallenden Körpers, der entladenen Elektrizität, der raschen Ausdehnung eines verdunstenden Stoffes?

Nein! Das alles nicht. Ich sehe den Philosophen lächeln. Die geistlose Natur soll eine objektive Macht

der Welt sein? Die Natur, welche nicht »ist«, wenn ich sie nicht »denke«, welche nur ein »Gedankending« ist? Nein! Denn diese ist bis jetzt mächtiger als der Philosoph; und deshalb desavouiert er sie; aber sein mit Phrasen geschmückter Gott, das bekränzte goldene Kalb, ist eine »objektive Macht der Welt«. Die vergangene Geschichte ist null und nichtig, insoweit sie nicht den dialektischen Prozeß seines aparten Denkens zeigt, und die Zukunft – hat er bereits »konstruiert«. Also »das sophistische Subjekt«, »der Despot des Gedankens« »kann unmöglich die denkende Subjektivität sein«. »Die denkende Subjektivität«! Wenn es noch hieße »das denkende Subjekt«, so wäre bloß der einfache Unsinn in diesem Satz vorhanden, daß »das sophistische Subjekt nicht dadurch denkendes Subjekt ist, daß es Herr des Gedankens ist, also denkt, sondern etwa dadurch, daß es von einem Gedanken gedacht wird, daß es das willenlose Organ des absoluten Geistes ist«, oder wie diese weisen Definitionen sonst ausfallen. So aber ist die geforderte »denkende Subjektivität« zu einer vielköpfigen Hydra des Unsinns geworden.

»Das Subjekt, das sich von seinem Gedanken als selbständig unterscheidet, ist vielmehr das partikulare, das zufällige Subjekt, das in dem Gedanken nichts weiter erblickt als ein plausibles Mittel für seine Zwecke, und nur unter dieser Kategorie die natürliche und sittliche Welt auffaßt.«

Von meinen Gedanken unterscheide ich mich, und unterscheide mich nicht; dort erfüllen mich meine Gedanken so, daß kein Gefühl, keine Empfindung eine Differenz zwischen mir und meinen Gedanken erzeugen kann. – Aber ich bediene mich der ungeschickten Sprache meines Gegners – kann ich denn dann von

»Gedanken« überhaupt sprechen? Ein »Gedanke« ist etwas Fertiges, etwas Gedachtes, und von diesem unterscheide ich mich immer, wie der Schöpfer vom Geschöpf, der Vater vom Sohn. Von meinen Gedanken, die ich gedacht habe oder denken werde, unterscheide ich mich doch gewiß; die einen sind mir Objekt, die anderen – ungelegte Eier. Deshalb bin ich auch nur »das partikulare, das zufällige Subjekt«. Wer sich aber »notwendiges Subjekt« zu sein dünkt, legitimiere sich als solches. Er mag sich die Legitimation aus dem Monde holen. Absurde Frage, ob ein Subjekt zufällig oder notwendig ist, ob es »ein« Subjekt oder »das« Subjekt ist. Es ist notwendig, weil es da ist, und wenn es sich notwendig macht; zufällig, weil kein Hahn danach krähen würde, wenn es nicht da wäre. Die denkbar größte Notwendigkeit eines Welteroberers, eines die Zeit beherrschenden Gelehrten oder Staatsmannes ist doch nur illusorisch. Für »partikulare« Interessen, als »plausible Mittel zu ihren Zwecken« fesseln alle diese die Leidenschaften und Ideen der Zeit an ihren Triumphwagen. Mag ihr Zweck ein *reeller* sein oder eine *Idee;* es ist immer *ihre* Idee eine »partikulare« Idee, die sie lieb haben, mit der sie das Anathema schleudern auf den, an dessen Trotze und ungebrochener Persönlichkeit sie deutlich gewahren, daß sie doch nur »zufällige, partikulare Subjekte« sind. Was die Auffassung »der natürlichen und sittlichen Welt« betrifft, so gestehe ich, daß ich nicht begreife, wie man die natürliche Welt anders erfassen kann, denn als natürliches »partikulares« Subjekt. Eure »sittliche Welt« überlasse ich euch gern; diese stand von jeher nur auf dem Papier, ist die ewige Lüge der Gesellschaft und wird stets an der reichen Mannigfaltigkeit und Unvereinbarkeit der willenkräfti-

gen Einzelnen zersplittern. Überlassen wir den Dichtern dieses »verlorene Paradies«.

Nun macht unser Held im Nu einen Ritt durch die Geschichte. »Hurrah! Die Toten reiten schnell«.

»Der Gedankenidealismus der Eleaten befruchtete die griechische Sophistik.« Ei, das ist ein großer Ruhm der Eleaten. Als ob nicht einen Irrenarzt ebenso »der Gedankenidealismus« seiner Irren befruchtete, zumal, wenn »System in ihrem Wahnsinn ist«.

»Die Sophistik des katholischen Christentums war der Jesuitismus. Die katholische Dogmatik, die dem gläubigen Subjekt sich äußerlich gegenüber stellt, brachte dasselbe ebenso äußerlich in seine Gewalt.« »Äußerlich« wohl, aber auch faktisch? Oder haben nicht etwa die Schüler Loyolas von jeher den Vatikan beherrscht? In Österreich und Bayern Legitime, in Belgien Sansculotten, in Frankreich Kommunisten, ziehen die Vielgewandten stets die Masse am Narrenseil einer populären Idee mit sich fort. Selbst das Innere von Asien, wo der Hunger der Wüste und die Übermacht wilder Nomaden alle Expeditionen scheitern machte, hat ihr unerschrokkener Fuß durchwandert. Heute sitzt ein Jesuitenzögling auf dem päpstlichen Thron und regiert im Sinne des religiösen und politischen Liberalismus; und es jauchzen ihm Katholiken und Protestanten zu.

»In der romantischen Sophistik stürmte das partikulare Subjekt die Absolutheit des Fichteschen Ichs.« Hört, hört, ihr Romantiker, ihr kunstbegeisterten Schlegel und Tieck, du geistvoller Theosoph, Novalis, hör es im Grabe, ihr seid auch nur ganz gemeine »partikulare« Subjekte. Wahrlich, mit Phrasen kann man alles zu allem machen. »Die Sophistik emanzipiert das Subjekt von der Macht des Gedankens; also – ist das

sophistische Subjekt *das gedankenlose,* das rohe, partikulare Subjekt, das hinter dem Gedanken sich verkriecht, um sich so seine Macht vom Leibe zu halten.« Also weil *ich* Gedanken habe und die Gedanken *mich* nicht haben, weil ich frei denke, und nicht der Affe eines gedachten Gedankens bin, bin ich »gedankenloses«, »partikulares«, ja sogar »rohes« Subjekt? Doch nein! Die Sophisten sind nicht ganz »gedankenlos«, sie sind sogar »philosophisch«, so etwa »das umgekehrte Spiegelbild der Philosophie«, aber in welcher Weise? »Das plumpe Subjekt atmet philosophische Luft; das gibt ihm jenen eigentümlichen Sauerstoff, wodurch es zu einer formellen Volubilität dialektisch begeistert wird.« Habt ihr Philosophen wirklich eine Ahnung davon, daß ihr mit euren eigenen Waffen geschlagen seid? Aber nur eine Ahnung. Was könnt ihr Gesundes dagegen erwidern, wenn ich das dialektisch wieder auflöse, was ihr bloß dialektisch gesetzt habt? Ihr habt mir gezeigt, mit welcher »Volubilität« man alles zu nichts und nichts zu allem, schwarz zu weiß und weiß zu schwarz machen könne. Was habt ihr dagegen, wenn ich euch eure saubere Kunst zurückgebe? Aber mit dem dialektischen Kunststück einer Naturphilosophie werdet weder ihr noch ich die großen Tatsachen der modernen Naturforschung auflösen, so wenig, als es Schelling und Hegel getan hat. Gerade hier hat sich der Philosoph als »plumpes« Subjekt gezeigt; denn er ist als Ignorant in eine Sphäre »geplumpt«, in der er keine Macht hatte, ein Gulliver ohne Witz unter die Riesen.

Der »Sophist« ist das »stabile«, das »zufällige« Subjekt, gehört dem »reaktionären«, »in der Philosophie bereits überwundenen Standpunkte« an und ist zum Überfluß von Kuno Fischer noch einmal »konstruiert«.

Es hat wahrscheinlich die Philosophen nicht verstanden; denn »der natürliche Mensch versteht nichts vom Geiste Gottes«. Wollen wir aber sehen, wie Herr Fischer diejenigen verstanden hat, die er philosophisch konstruiert, so können wir wenigstens seine »Volubilität« bewundern. »In diesem Prozeß der ›reinen Kritik‹ bringt es das Subjekt nicht zu einer wirklichen Empfindung seiner Souveränität; es bleibt auf die Illusionen, die es bekämpft, kritisch bezogen.« Es wird hiermit der »reinen Kritik« nur der absurde Vorwurf gemacht, daß sie eben »Kritik« ist; denn wie wollte jemand eine Sache kritisieren, ohne sich »kritisch auf sie zu beziehen«? Es fragt sich doch wohl bloß, zu wessen Vorteil diese Beziehung ausfällt; das heißt, ob der Kritiker die Sache kritisch überwindet oder nicht. »Diese kritische Beziehung bricht das Subjekt ab; es ist das entschiedene Nichts aller weltbewegenden Gedanken; sie sind dem absoluten Egoismus des Einzigen verfallen. Peter Schlemihl hat seinen Schatten verloren.«

Wie unglücklich, wenn jemand ein Bild wählt, durch das er gerade am evidentesten geschlagen wird. Der Schatten Peter Schlemihls ist gerade das Bild seiner Einzigkeit, seine individuelle Kontur, bildlich gebraucht, die Erkenntnis und das Gefühl seines Selbsts. Eben wenn er dies verloren, ist er die unglückliche Beute des Goldes, in das er sein Wesen verlegt hat, der Meinung des Pöbels, die er nicht zu verachten weiß, der Liebe zu einem törichten Mädchen, der er nicht zu entsagen versteht, der Spielball eines Dämons, der ihm nur solange fürchterlich ist, als er ihn fürchtet, als er im Kontraktverhältnis mit ihm steht. Er hätte ebensogut die Beute der Philosophie werden können.

Doch lassen wir die Bilder. In gleicher Weise, wie oben

Herr Fischer, spricht sich die Bauersche Literaturzeitung im achten Hefte aus.

»Welche Plumpheit und Frivolität, durch ein *Abbrechen* die schwierigsten Probleme lösen, die umfassendsten Aufgaben erledigen zu wollen.«

Darauf entgegnet Stirner:

»Hast du aber Aufgaben, wenn du sie dir nicht stellst? So lange du sie stellst, wirst du nicht von ihnen lassen, und Ich habe ja nichts dagegen, daß du denkst und denkend tausend Gedanken erschaffst.«

Bricht hier »der Einzige« etwa den Denkprozeß *ab?* Nein! Er läßt ihm ruhig seinen Lauf; läßt aber auch sich nicht in seiner »Einzigkeit« *abbrechen,* und lacht der Kritik, sobald sie ihn zwingen will, ein Problem lösen zu helfen, das er nicht gestellt hat, lacht eurer »weltbewegenden Gedanken«. Die Welt hat lange genug geschmachtet unter der Tyrannei des Gedankens, unter dem Terrorismus der Idee; sie erwacht aus dem schweren Traume und folgt dem fröhlichen *Interesse* des Tages. Sie schämt sich des Widerspruchs, in dem sie die Kirche, der Staat und die Philosophen gefangen hielten, des Widerspruchs, den diese zwischen *Interesse* und *Prinzip* gesetzt haben. Als ob man ein Prinzip haben könnte, an dem man kein Interesse hat, ein Interesse, das nicht im Momente Prinzip würde. Aber du sollst, du mußt ein »reines« Prinzip haben, das Interesse ist »schmutzig«. Du mußt dich bloß »philosophisch« oder »kritisch« verhalten; sonst bist du ein »plumpes«, »rohes«, »zufälliges«, »partikulares« Subjekt.

Höre es, Naturforscher, der du mit Vergnügen das Werden des Hühnchens im bebrüteten Ei beobachtest und nicht daran denkst, es zu kritisieren; höre es, Alexander, der du den gordischen Knoten zerhaust, den du

nicht geknüpft hast. Du mußt sterben, Jüngling zu Sais, unter den Händen der Priester, weil du gewagt hast, »unbedenklich« den Schleier heiliger Bedenklichkeit zu lüften; und die Pfaffen haben noch die freche Stirn zu sagen, »der Anblick der Gottheit habe dich getötet«.

Doch eine Probe von der idealen, ätherischen Haltung der Sprache, die ein nicht »plumpes«, »notwendiges«, »weltbewegendes« Subjekt führt.

»Das sophistische Subjekt, das von seinem despotischen Dünkel sich immer wieder zum Eunuchen erniedrigt sieht, *zieht sich endlich hinter die Vorhaut seiner Individualität zurück*« usw.

Nachdem Kuno Fischer »die philosophischen Voraussetzungen der modernen Sophistik, Hegel, Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach«, einen schon historisch gewordenen Prozeß der Philosophie, der aber doch noch zu nahe liegt, um in so trivialer Weise wieder als Neuigkeit exponiert zu werden, mit einer breiten Exposition gewürdigt, kommt er auf Max Stirner selbst zu sprechen. Was die Subsumierung Stirners unter die Sophisten, einen Namen, durch den er sich weder beschimpft noch geschmeichelt glauben wird, betrifft, so mag es genügen, ein Urteil desselben über die griechischen Sophisten dagegen zu stellen. »Allerdings mußte das Prinzip der Sophistik dahin führen, daß der unselbständigste und blindeste Sklave seiner Begierden doch ein trefflicher Sophist sein und mit Verstandesschärfe alles zu Gunsten seines rohen Herzens auslegen und zustutzen konnte. Was gäbe es wohl, wofür sich nicht ein ›guter Grund‹ auffinden, und was sich nicht durchfechten ließe.«

Ich habe schon oft die Bemerkung gemacht, daß Kritiker, die mit großem Talent und Verstandesschärfe die

Objekte ihrer Kritik gesichtet und analysiert haben, gewiß an Stirner irre geworden sind, und jeder zu den verschiedensten Konsequenzen ihres Mißverständnisses, oft zu wahrhaften Betisen, fortgerissen wurden.

So gibt sich Kuno Fischer die vergebliche Mühe, Stirners Egoismus und Einzigkeit als Konsequenz des Bauerschen Selbstbewußtseins und der »reinen Kritik« zu entwickeln. Das Subjekt, das es »in dem Prozeß der reinen Kritik nicht zu einer wirklichen Empfindung seiner Souveränität bringt«, wird in Stirner zum »entschiedenen Nichts aller weltbewegenden Gedanken«. Und dies Kunststück wird vollbracht durch das »Abbrechen der kritischen Beziehung auf die Illusionen, die es bekämpft«.

Aber das Kunststück ist bloß ein Kunststück Kuno Fischers; in Stirners Buch selbst findet sich nichts davon. Das Buch Stirners war sogar bereits vollendet, ehe Bruno Bauer seiner theologischen Kritik als einer abgetanen Sache den Rücken gekehrt hatte, und jene Proklamation der »absoluten Kritik« in der »Allgemeinen Literaturzeitung« erwähnt Stirner nur in einem Nachtrage, der nicht notwendig in den Organismus des ganzen Werkes gehört. Viel näher lag der »Humanismus« Feuerbachs, der in den deutschen Kommunisten und Sozialisten zu einer allgemeineren Geltung gekommen war, zu einer Realisierung, die deutlich genug das »Inhumane« des »Humanismus«, den im Systeme liegenden Widerspruch zu Tage gebracht hatte. Der Bekämpfung des Humanismus hat daher Stirner die meiste Sorgfalt zugewendet. Feuerbach hat in »Wigands Vierteljahrsschrift« (1845, III. Band) darauf geantwortet, und Stirner hat diese Antwort widerlegt. Von alldem scheint Kuno Fischer nichts zu wissen und zu ken-

nen, sonst würde er sich die Mühe gespart haben, folgenden geistreichen Fund zu machen.

»Der Egoismus des Einzigen ist kein beliebiger Gedanke; er ist vielmehr objektiv; er übt eine dogmatische Gewalttätigkeit aus; er ist ein Sparren, ein Spuk, ein hierarchischer Gedanke, und Max Stirner sein Pfaffe.« »Stirner ist der Dogmatiker des Egoismus.« »In der Objektivität, die Stirner dem *absoluten* Egoismus gibt (von einem »absoluten« Egoismus ist im Buche Stirners keine Spur zu finden) ist dieser ein Gedankending, ein Dogma geworden.«

Hätte Herr Fischer jenen Aufsatz gelesen, so würde er nicht zu dem komischen Mißverständnis gekommen sein, in dem »Egoismus« Stirners ein »Dogma«, einen ernstlich gemeinten »kategorischen Imperativ«, ein ernstlich gemeintes »Soll« zu finden, wie es der »Humanismus« provoziert (Du sollst »Mensch« und nicht »Unmensch« sein!) und danach den moralischen Katechismus der Humanität konstruiert hat. Dort hat Stirner den »Egoismus« selbst als »Phrase« bezeichnet, aber als letzte mögliche »Phrase«, die geeignet ist, dem Phrasenregiment überhaupt ein Ende zu machen. Ekrasieren wir aus Feuerbachs »Wesen des Christentums« und seinen kleineren Schriften, überhaupt aus seiner »Humanitätsphilosophie« den kategorischen Imperativ, also das positiv Gewollte; das heißt, fassen wir sein »Gattungsideal« mit seinen mysteriösen »Mächten« (»Vernunft«, »Wille«, »Herz«, und ihrer Realisation: »Erkenntnis«, »Charakter«, »Liebe«) als psychologische Darstellung der Fähigkeiten und Eigenschaften, die in der *realen* menschlichen Gattung als solcher, in der menschlichen Organisation, abgesehen von den historischen Veränderungen und Komplikationen,

immanent sind, so ist schon in Feuerbach ein gewaltiger Fortschritt gegeben; er zeigt, zurückgehend auf die einfachen großen Züge unserer Organisation, schon genügend, wie unsinnig es ist, einer Seite, einer Eigenschaft, wie der des Verstandes oder des Denkens, ein solches Übergewicht zu geben, daß es die anderen zu verschlingen droht; kurz, er will den *ganzen Menschen* in der gleichen Berechtigung aller seiner Eigenschaften, also auch der Sinne und der Willenskräfte. Aber hier angelangt, vergißt er, daß »der Mensch« nicht existiert, daß er eine willkürliche Abstraktion ist. Aber er stellt ihn als Ideal hin. Was Wunder, wenn er zu einem unpersönlichen, mysteriösen Gattungswesen wird, ausgestattet mit mysteriösen »Mächten«, die polytheistisch sich wie die griechischen Götter zu Zeus verhalten. Konsequent hiermit tritt ein *Soll* ein; Du sollst *der Mensch* sein. Dem »Menschen« tritt der »Unmensch« entgegen. Nun wird aber niemand ein »Untier« für kein »Tier« halten. Ebensoschwer möchte es Feuerbach sein, zu beweisen, daß ein »Unmensch« kein wirklicher »Mensch« sei. Ein »Unmensch« ist und bleibt ein wirklicher »Mensch«, mit einem moralischen Anathema behaftet, mit einem Affekt des Abscheus, aus menschlicher Gemeinschaft gewiesen von dem – der ihn »Unmensch« nennt.

Dieser Phrase des »Humanismus« setzt Stirner die Phrase des »Egoismus« entgegen: Wie? Du forderst von mir, ich solle »Mensch« sein, näher, ich solle »Mann« sein? Ei! »Mensch«, »nacktes Menschlein« und »Mann« war ich schon in der Wiege; ich bin das zwar, aber bin mehr als dies, bin, was ich durch mich, durch meine Entwicklung, durch Aneignung der äußeren Welt, der Geschichte usw. geworden; bin »Einziger«. Aber das willst du nicht eigentlich. Du willst nicht, daß ich ein

wirklicher Mensch sei, du gibst für meine Einzigkeit keinen Pfifferling. Du willst, daß ich »der Mensch« sein solle, wie du ihn konstruiert hast als Musterbild für alle. Du willst das »pöbelhafte Egalitätsprinzip« zur Norm meines Lebens machen. Prinzip um Prinzip! Forderung um Forderung! Ich setze dir das Prinzip des Egoismus entgegen. Ich will bloß Ich sein; Ich verachte die Natur, die Menschen und ihre Gesetze, die menschliche Gesellschaft und ihre Liebe, und schneide jede allgemeine Beziehung, selbst die der Sprache mit ihr ab. Ich setze allen Anmutungen eures Solls, allen Bezeichnungen eures kategorischen Urteils die »Ataraxie« meines Ichs entgegen; Ich bin schon nachgiebig, wenn Ich mich der Sprache bediene. Ich bin das »Unsagbare«, »Ich zeige Mich bloß«. Und habe ich mit dem Terrorismus meines Ichs, der alles Menschliche zurückstößt, nicht ebenso Recht, wie ihr mit eurem Terrorismus der Humanität, der mich gleich zum »Unmenschen« stempelt, wenn ich mich gegen euren Katechismus versündige, wenn ich mich in meinem Selbstgenuß nicht stören lasse?

Ist hiermit etwa gesagt, daß Stirner mit seinem »Egoismus« alles Allgemeine negieren, als nicht vorhanden hinstellen, alle Eigenschaften unserer Organisation, der sich also kein Einzelner entziehen kann, durch bloßes Wegleugnen hinwegräumen will? Daß er alle Gemeinschaft mit Menschen aufgeben, selbstmörderisch sich in sich verpuppen will? Wahrlich, dies Mißverständnis ist nicht weniger plump als jenes der deutschen Liberalen und Konservativen, die sich noch heute über den Ausspruch Börnes empören: »Wenn euch an eurem König die Nase nicht gefällt, so jagt ihn davon.« Als ob es Börne je eingefallen wäre, die Nase eines Königs zum

Verbrechen gegen die Demokratie zu machen. Man muß sich wirklich schämen, dergleichen den Herren Konfusionsräten noch begreiflich zu machen.

Aber es liegt ein gewichtiges »Deshalb«, eine gewaltige Folgerung in dem Buche Stirners, die freilich oft zwischen den Zeilen zu lesen, die aber den Philosophen gänzlich entgangen ist, weil sie die wirklichen Menschen und sich als wirkliche Menschen nicht kennen und nur immer mit »dem Menschen«, »dem Geiste« an sich, a priori, immer bloß mit dem Namen, nie mit der Sache und der Person zu tun haben. In negativer Weise spricht dies Stirner aus durch seine scharfe, unwiderstehliche Kritik, mit der er alle Illusionen des Idealismus analysiert, alle Lügen uneigennütziger Hingebung und Aufopferung enthüllt; was freilich seine gloriosen Kritiker wieder verstanden haben als eine Apotheose des blinden Eigennutzes, des »geprellten Egoismus«, der sich um den Besitz eines ganzen Menschen bringt, um ein paar Pfennige von ihm zu gewinnen. Stirner hat sein Buch selbst als teilweise »unbeholfenen« Ausdruck dessen, was er wollte, bezeichnet. Es ist das mühsame Werk der besten Jahre seines Lebens; und doch nennt er es teilweise »unbeholfen«. So sehr hatte er mit einer Sprache zu kämpfen, die von Philosophen verderbt, von Staats-, Religions- und anderen Gläubigen gemißbraucht und einer grenzenlosen Begriffsverwirrung fähig gemacht worden war.

Doch zurück zu unserem Kritiker. Wenn Stirner sagt: »Die Liebe ist meine Empfindung, mein Eigentum« usw. oder »Mein eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennützigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich *mein* Gegenstand oder mein Eigentum ist« und

dasselbe, gesetzten Falles in einem Liebesverhältnisse, vom wiederliebenden, geliebten Gegenstande aussagt, so erhebt sich triumphierend unser Idealist: »Also doch Dalailamakultus! Das heißt, sich zweimal verspeisen. Ich verzehre mein eigenes Verzehrtwerden.« »Max und Marie gehören somit in der Naturgeschichte der Liebe zu den Wiederkäuern.«

Doch da Herr Kuno Fischer so persönlich und pittoresk wird, wollen wir die Sache doch umkehren. Kuno liebt die Kunigunde und Kunigunde liebt Kuno. Aber Kuno liebt die Kunigunde nicht, weil er in dieser Liebe seinen Genuß findet, er genießt die Geliebte nicht zu seiner Freude, sondern aus purer Aufopferung, weil sie geliebt werden will; er duldet auch etwaige Leiden ihrer Liebe nicht, weil die Liebe zu ihr ihn hinreichend entschädigt, also nicht aus diesem eigennützigen Grunde, sondern alles, ohne sich zu berücksichtigen, aus purer Uneigennützigkeit. Kunigunde macht es mit Kuno ebenso. So hätten wir das ideale Paar einer Narrenehe: zwei Menschen, die sich in den Kopf gesetzt haben, ohne sich selbst im anderen zu genießen, aus purer Aufopferung eines das andere zu lieben. Eine solche sublime philosophische Liebe mag Kuno Fischer für sich behalten, oder sich ein Pendant im Irrenhaus suchen. Wir anderen »rohen«, »partikularen« Subjekte wollen lieben, weil wir Liebe empfinden, weil die Liebe unserem Herzen und unseren Sinnen wohlgefällt, und wir in der Liebe zu einem anderen Wesen einen höheren Selbstgenuß erfahren.

Weiterhin verwickelt sich unser Kritiker in seine eigenen Widersprüche. Der »staatsauflösende Egoismus des Einzigen« ist zugleich »der solideste Mäßigkeitsverein«, »in Wahrheit die Begründung der schamlosesten

Despotie«, deren »klirrenden verhängnisvollen Säbel« der Kritiker schon hört. Der »klirrende Säbel« wäre uns längst nicht mehr »verhängnisvoll«, wenn wir ihn nicht zu unserem Verhängnis gemacht und mit närrischem Beginnen in seinen Stahl Schibboleths eingegraben hätten, die dem Säbel die Macht geben, uns um der »Idee« willen zu knechten.

Weiter können wir nicht folgen; wir hoffen, daß man so honett sein wird, uns nicht zuzumuten, von einem Buche wie »Verstandestum und Individuum« [von Karl Schmidt (anonym), 1846] mehr als eine Seite zu lesen, geschweige noch eine Kritik desselben [die Fischer im Anschluß gibt] anzuhören. Doch wollen wir Herrn Kuno Fischer zur gefälligen Kenntnisnahme mitteilen, daß der Verfasser von »Verstandestum und Individuum« eine Kritik in der Evangelischen Kirchenzeitung gegen sich selbst geschrieben. Vielleicht aber ist Herrn Kuno Fischer dieses burleske Handeln eines Mannes, der *à tout prix* berühmt werden will, besser bekannt als uns.

Bibliographische Nachweise

Abkürzungen:

KS1: Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigenthum«. Aus den Jahren 1842–1847. Herausgegeben von John Henry Mackay. Berlin 1898. VIII + 185 p.

KS2: Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigenthum«. Aus den Jahren 1842–1848. Herausgegeben von John Henry Mackay. 2., durchgesehene und sehr vermehrte Auflage. Treptow bei Berlin 1914. 417 p. (Faksimile-Neudruck Stuttgart 1976)

Mackay: John Henry Mackay: Max Stirner, sein Leben und sein Werk. Völlig durchgearbeitete und vermehrte, mit einem Namen- und Sachregister versehene [3.] Auflage. Berlin-Charlottenburg 1914. XVI + 248 p. (Reprint Freiburg 1977)

Mayer: Gustav Mayer: Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen (Mit einem Anhang: Unbekanntes von Stirner). *In:* Zeitschrift für Politik (Berlin), 6 (1913), p. 1–91 (Anh. p. 91–113). Neudruck (ohne Anhang) Frankfurt 1969.

Über Schulgesetze

Johann Caspar Schmidts Examensarbeit, erstmals veröffentlicht als: Max Stirner: Über Schulgesetze (1834). Mit einer Einführung von Rolf Engert. Neue Beiträge zur Stirnerforschung. Herausgegeben von Dr. Rolf Engert. Erstes Heft. Verlag des dritten Reiches, Dresden. Im Jahre 76 nach Stirners Einzigem [1920]. 21 p.

Christentum und Antichristentum

Ein Philosoph: Christenthum und Antichristenthum. *In:* Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst (Leipzig), Jg. 1842, p. 30–35 (11. und 12. Januar)

Stirners Autorschaft an diesem anonymen Artikel wird von Mayer vermutet (Mayer, p. 110), von Mackay bezweifelt (Mackay, p. VI).

Gegenwort ...
[anonym:] Gegenwort eines Mitgliedes der Berliner Gemeinde wider die Schrift der sieben und funfzig Berliner Geistlichen: Die christliche Sonntagsfeier. Ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen. Leipzig 1842 (Robert Binder). 22 p.
Erschien wahrscheinlich Mitte Januar 1842. Vgl. Mayer p. 91–95. Abgedruckt bei Mayer p. 96–107 (KS2, p. 26–47). Stirners Autorschaft ist bisher unbezweifelt.

Über B. Bauers »Posaune des jüngsten Gerichts«
Stirner: Über B. Bauer's Posaune des jüngsten Gerichts. *In:* Telegraph für Deutschland (Hamburg), Jan. 1842, p. 22–31.
Abgedruckt *in:* Das Magazin für Litteratur (Berlin), 69. Jg., Nr. 7, 17. Feb. 1900, Sp. 171–179 (KS2, p. 11–25).

Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus
Stirner: Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus. *In:* Rheinische Zeitung (Köln), Jg. 1842, Beiblätter zu Nr. 100, 102, 104, 109 (10.–19. April) (KS1, p. 9–30; KS2, p. 237–257)

Kunst und Religion
Stirner: Kunst und Religion. *In:* Rheinische Zeitung (Köln), Jg. 1842, Beiblatt zu Nr. 165 (14. Juni) (KS1, p. 35–46; KS2, p. 258–268)

Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis
[anonym:] Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgend einem Religionsbekenntnis.
Manuskript, das von Mayer entdeckt und mit Vorbehalten Stirner zugeschrieben wurde. Vgl. Mayer p. 107–110. Abgedruckt bei Mayer p. 111–113. Mackay bestreitet Stirners Autorschaft (Mackay p. VI).

Einiges Vorläufige vom Liebesstaat
Stirner: Einiges Vorläufige vom Liebesstaat. *In:* Berliner Monatsschrift, hg. v. Ludwig Buhl. Erstes und einziges Heft, Juli 1843. Mannheim 1844. p. 34–49 (KS1, p. 71–80; KS2, p. 269–277)

Über »Die Mysterien von Paris« (Eugène Sue)
Max Schmidt: Die Mysterien von Paris von Eugène Sue. *In:* Berliner Monatsschrift, hg. v. Ludwig Buhl. Erstes und einziges Heft, Juli 1843. Mannheim 1844. p. 302–332 (KS1, p. 85–102; KS2, p. 278–295)
Stirners Autorschaft ist bisher unbezweifelt.

Rezensenten Stirners
M.St.: Recensenten Stirners. *In:* Wigand's Vierteljahrsschrift (Leipzig), 3 ([Sept.] 1845), p. 147–194 (KS1, p. 111–166; KS2, p. 343–396)

Die philosophischen Reaktionäre
G. Edward: Die philosophischen Reactionäre. Die modernen Sophisten von Kuno Fischer. *In:* Die Epigonen (Leipzig), 4 (1847), p. 141–151 (KS1, p. 171–185; KS2, p. 401–415)
Die Autorschaft Stirners an dieser Replik auf einen Artikel Kuno Fischers (»Moderne Sophisten«. *In:* Leipziger Revue, Jg. 1847, Nr. 2–4, 6, 7; Neuabdruck *in:* Die Epigonen (Leipzig), 5 (1848), p. 277–316) ist umstritten. Kuno Fischer schrieb in einer Erwiderung auf sie (*in:* Die Epigonen, 4 (1847), p. 155): »Herr Stirner scheint sich in seinem Apologeten Edward noch nicht klar zu sein über ...« Mackay, der Herausgeber von Stirners »Kleineren Schriften«, schloß daraus 1898 (KS1, p. 170): »Ob sie [Edwards Entgegnung] aus Stirners Feder stammt, kann mit voller Sicherheit nicht behauptet werden, jedoch ist es mehr als wahrscheinlich. Kuno Fischer nimmt ohne weiteres G. Edward für Stirner, und dieser hat der Annahme nie widersprochen.« Hermann Schultheiß hingegen urteilte 1906 in seiner Dissertation über Stirner (hier zit. nach der 2. Aufl. 1922, p. 23): »Sie [Edwards Entgegnung] ist das Beste, was jemals über [!] Stirner geschrieben worden ist ... Indessen kann für einen, der Stirners Art und Stil genauer kennt, kein Zweifel walten. Der Artikel ist nicht von Stirner.« Da Mackay ihn aber in Stirners »Kleinere Schriften« aufgenommen hatte und sich nur wenige Autoren mit Stirner intensiv befaßten, blieb Schultheiß lange Zeit der einzige, der Stirners Autorschaft bestritten hatte. Erst 1972 wurde sie durch Pierre Gallissaire und Andre Sauge, die Herausgeber und Übersetzer französischer »Œuvres Complètes« Stirners (Lausanne 1972, p. 8) erneut bezweifelt. Zweifel, »daß der Aufsatz aus Stirners Feder stammt«, meldete dann 1977 auch Bernd Kast an (Diss. Mainz; als Buch: »Die Thematik des Eigners in der Philosophie Max Stirners«, Bonn 1979, p. 425–433). Kast begründete seine Zweifel als bisher einziger durch eine inhaltliche Textanalyse, bei der ihm aber auch »Zweifel an der Berechtigung dieser Zweifel« aufkommen.

Ich habe den umstrittenen Artikel in diese Sammlung aufgenommen, obwohl ich ebenfalls von Stirners Autorschaft nicht überzeugt bin. Mein Zweifel nährt sich zum einen aus inhaltlichen Diskrepanzen zwischen Artikel und authentischem Werk (die z.T. von Kast genannt sind), vor allem aber aus dem letzten Absatz, in dem »Edward« auf das Buch »Verstandesthum und Individuum« zu sprechen kommt. Der anonyme Autor dieses 1846 erschienenen Buches, der junge protestantische Theologe Karl Schmidt, hatte Stirner u.a. vorgeworfen (p. 237): »Der Einzige steht mit seinen Gegnern auf demselben Boden. Er

ist so gut wie diese Idealist. Er schwelgt in seinem Ideale und träumt darum auch konsequent von einer Welt voll Egoisten, die da kommen soll.« Der Einwand zielt auf eine, besser: auf *die* grundsätzliche Ambiguität im Zentrum des Stirnerschen Denkens. (Ausführlich dazu: Bernd A. Laska: Max Stirner – Werk, Rezeption, Bibliographie; i. Vorb.). Stirner wäre als Autor der Replik wohl kaum so salopp über diesen Einwand hinweggegangen wie »Edward«. Wahrscheinlicher ist, daß er, da er ihn nicht zu parieren wußte, nach »Rezensenten Stirners« keine zweite Replik mehr geschrieben hat.

Stirners Zeitungskorrespondenzen (1842, 1848), die in KS2 circa die Hälfte des Gesamttextes ausmachen, wurden in diese Sammlung nicht aufgenommen, weil sie Stirners Position nur gelegentlich und dann auch nur geringfügig nuancieren.

Rechtschreibung und Zeichensetzung wurden den heutigen Regeln angepaßt.